

F Rodica Croitoru
ERICIRE
și LEGE MORALĂ
la KANT

*F*ERICIRE
și *LEGE MORALĂ*
la KANT

FERICIRE ȘI LEGE MORALĂ LA KANT

Rodica Croitoru

Copyright © 2008, Editura ALL

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

CROITORU, RODICA

Fericire și lege morală la Kant / Rodica Croitoru. –

București: Editura ALL, 2008

Bibliogr.

Index

ISBN 978-973-571-862-6

14(430) Kant, I.

929 Kant, I.

Toate drepturile rezervate Editurii ALL.

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără permisiunea scrisă a Editurii ALL.

Drepturile de distribuție în străinătate aparțin în exclusivitate editurii.

All rights reserved. The distribution of this books outside Romania, without the written permission of ALL, is strictly prohibited.

Copyright © 2008 by ALL.

Editura ALL: Bd. Constructorilor nr. 20 A,
sector 6, cod 060512 – București
Tel: 402.26.00
Fax: 402.26.10

Departamentul distribuție: Tel: 402 26 30; 402 26 34.

Comenzi la: comenzi@all.ro
URL: <http://www.all.ro>

Redactor: E. Tomescu
Coperta: Alexandru Novac

Rodica Croitoru

*F*ERICIRE
și LEGE MORALĂ
la KANT

CUPRINS

Cuvânt înainte	9
----------------------	---

CAPITOLUL I *ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR*

Normă și valoare morală	15
Voința bună	21
Imperativul	31
Datoria	40
Imperiul scopurilor	45
Autonomia voinței	51
Dialectica rațiunii	60
NOTE	66

CAPITOLUL II *CRITICA RAȚIUNII PRACTICE*

Consolidarea formalismului practic	69
Fericirea ca dorință	
Libertatea transcendențială și legiferarea universală	77
Voința sfântă și progresul moral	81
Vina morală	86
Prototip și copie	90
Judecata morală	97
Sentimente morale	101
Antinomia morală dintre virtute și fericire	104
NOTE	115

CAPITOLUL III
METAFIZICA MORAVURILOR

Reevaluarea subiectivității	121
a) Facultatea dorinței și viața	122
b) Plăcere și sentiment	124
c) Bunul plac	125
Legiferarea morală și legiferarea juridică	126
Acțiunea morală	129
Universalitate și universalizabilitate morală	132
Formă juridică și conținut moral	135
Principiile metafizice ale teoriei virtuții	140
a) Scopul-datorie și fericirea	142
b) Scopul-datorie și virtutea	147
c) Scopul-datorie și valoarea	149
Iubirea și respectul	155
NOTE	158
 BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ	 161
ABSTRACT	167

*Fericirea se află deasupra
noastră ca „cerul înstelat“
și în noi ca „legea morală“.*

CUVÂNT ÎNAINTE

Problema *fericirii* a tulburat ființa umană încă de la începuturile comunității umane; căci pentru a dori starea în care ne imaginăm că ne vom simți deosebit de bine – ceea ce îndeobște numim fericire – este necesară și prezența celuilalt, deci comunitatea. Artele au exprimat-o prin imagine, cuvânt sau sunet. Dar expresia sa cea mai cuprinzătoare și mai profundă a dat-o filosofia. În paginile ce urmează vom expune una din cele mai spectaculoase teorii asupra fericirii. Și o putem numi astfel, întrucât ea a fost concepută de una dintre cele mai mari personalități ale culturii umane: Immanuel Kant, care a pus-o în relație cu însăși legea care guvernează comportamentul uman, *legea morală*. Vom analiza trei dintre principalele sale lucrări de filosofie morală: *Întemeierea metafizicii moravurilor*, *Critica rațiunii practice* și *Metafizica moravurilor*. Se va observa, de-a lungul lor, că fericirea parcurge o traiectorie ascendentă, de la incompatibilitatea totală față de legea morală în prima lucrare până la atingerea conceptelor prin care se realizează legea morală, respectiv *binele și datorია*, în ultima lucrare. Între aceste două extreme se află o mare varietate de forme teoretice și de situații în care este inclusă fericirea. Dar ceea ce este important pentru fixarea statutului său teoretic este faptul că prin ele se realizează trecerea fericirii de la nivelul *natural* la care o întâlnim inițial la nivelul *moral* la care va ajunge grație relației sale constante cu legea morală.

Incompatibilitatea totală dintre fericire și legea morală se datorește situării celei dintâi în domeniul *naturii*, guvernat de *legile naturii*, iar a celei de-a doua în domeniul *moral*, guvernat de însăși *legea morală*, care este o lege a *libertății*. În această primă

poziție, Kant identifică fericirea cu o *tendință naturală* a ființei umane. Toate lucrările morale considerate nu vor pierde din vedere acest punct de plecare, în pofida dezvoltărilor teoretice pe care le vor produce. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, considerarea fericirii ca o *tendință naturală* a ființei umane, deci supusă variațiilor produse de incidența factorilor externi, nu i-a dat posibilitatea încadrării sale în schema de concepte *a priori* a lucrării, care se bucură de stabilitate teoretică. Ca atare, ea nu va fi privită mai mult decât un *concept empiric*, format prin experiența pe care ne-o procură domeniul naturii. Față de conceptul *a priori* de lege morală, provenit nu din natură, ci din capacitatea de cunoaștere a ființei umane, respectiv din facultatea sa a rațiunii, fericirea este un *non-concept*. Astfel, ea se află în opoziție cu stabilitatea legii morale, fiind inclusă în *impulsurile și înclinațiile* ce însumează, în general, determinantele sensibile (neraționale) ale ființei umane. Fericirea câștigă însă în importanță o dată cu considerarea sa ca participantă la starea de *normalitate* pe care ființa umană trebuie să o atingă spre a putea tinde către starea *excepțională* pe care i-o solicită idealitatea legii morale. În vederea îndeplinirii datoriei, spune Kant, nu trebuie să neglijăm satisfacerea tendinței naturale către fericire. Așadar, fericirea apare acum ca o *datorie indirectă*. Un alt progres teoretic al fericirii este înregistrat o dată cu apropierea sa de schema conceptelor *a priori*, când ea este considerată ca un *scop a priori* al ființei umane. Sub raportul scopului, ea continuă să desemneze *materia* unei mari diversități de stări cunoscute pe cale *empirică* (căci scopul trebuie să aibă un obiect determinat cunoscut empiric). Dar această accepțiune începe totodată să traseze pentru materia respectivă o formă relativ stabilă: cea prin care acest scop este dat independent de experiență, este *a priori* în raport cu ea. Ca urmare, acest gen de scop nu mai poartă însemnele variațiilor experienței personale, prezentându-se ca o *idee generală* sau ca un *principiu*, chiar dacă el este numai *subiectiv* în raport cu *principiul obiectiv* prin care se exprimă *legea morală*.

Transformată astfel, subiectivitatea este mai pregătită să întrețină dialogul cu obiectivitatea. Concilierea lor este însă îndepărtată.

Așadar, prima înfruntare dintre subiectivitatea fericirii și obiectivitatea legii sfârșește prin a pune ființa umană într-o dificultate din care nu va putea ieși, căci ea nu poate renunța nici la fericire, dar nici la legea morală. Această dificultate existențială este redată teoretic ca o *stare dialectică*, ce va pregăti importanta implicare a fericirii în *antinomia morală*.

Critica rațiunii practice continuă tendința de stabilizare și de unificare a diverselor forme teoretice pe care le ia fericirea. Sub raportul acestor căutări formale ea va apărea, de asemenea, ca o *idee generală*, deci cu o formă teoretică generală ce acoperă o mare diversitate de conținut. Și tot astfel, păstrând legătura cu lucrarea anterioară, fericirea se va afla în preajma datoriei, având rolul de a menține starea de echilibru propice respectării datoriei. Ca urmare, fericirea va fi considerată un *fel aparte de datorie*. Dar întrucât datoria morală (de a respecta legea morală) se face în vederea înfăptuirii binelui, și acest *fel aparte de datorie* care este fericirea va putea atinge un *fel aparte de bine*. El nu va fi binele moral, care este un concept stabil, un concept *a priori*, ce concentrează în el însuși scopul moralității; ci fericirea care evoluează pe un fond natural nu se va putea institui decât într-un *bine relativ*, ce încearcă să pună de acord *viața* cu *moralitatea*. Facultățile de investigare ale acestor două domenii sunt *dorința* și *voința*. În raport cu ele, fericirea va fi definită ca *punerea de acord a dorinței cu voința*. Fiind dependentă într-o măsură atât de mare de viață, fericirea va produce breșe în schema conceptuală idealistă cu care se confruntă. Aceste breșe sunt tendințe către *existențialism* și către *filosofia vieții*, cu ajutorul cărora fericirea va fi definită ca *mulțumirea cu întreaga existență* a ființei umane. Dar această existență nu este morală; numai ființa umană care o parcurge are dubla calitate de a fi atât *naturală*, cât și *morală*. Această dualitate neconcordantă a luat forma teoretică de *antinomie*. O latură a acesteia o va constitui tendința naturală spre *fericire*, iar cealaltă latură o va constitui tendința pe care morala o cere omului de a avea un comportament *virtuos*. Prin includerea fericirii în *antinomia morală*, ea a atins stadiul teoretic cel mai

înalț în etapa *formalismului moral* (unde se consolidează cadrul formal al principiilor). Pe lângă semnificația teoretică a acestui stadiu, antinomia mai are meritul de a arăta că fericirea va ajunge să se unească cu virtutea numai într-o existență prelungită dincolo de limitele naturale ale ființei umane. Pentru a o putea postula, schema morală kantiană va trebui să fie suplimentată cu conceptele de *speranță* și de *credință*; așadar, satisfacerea antinomiei morale va avea nevoie de susținerea *religiei*.

În *Metafizica moravurilor*, tendința naturală spre fericire se pliază perspectivei *teleologice* generale a lucrării (aceea de a raționa conform *scopurilor*); așadar, fericirea devine *mijlocul* pe care moralitatea ni-l permite de a înlătura obstacolele din calea sa, în vederea realizării *scopului* pe deplin rațional al moralei: *binele moral*. Ea nu se bucură nici aici de centralitate teoretică, dar se bucură de apropierea de centrul de relevanță morală. În această lucrare în care preocupările de consolidare a cadrului formal s-au încheiat, fiind necesară găsirea *conținutului* corespunzător, centralitatea teoretică o constituie *scopul-datorie* (datoria morală care se realizează prin cele mai importante scopuri ale ființei umane, care sunt scopurile raționale). Aceste scopuri-datorii sunt: *perfecțiunea proprie* și *fericirea celuilalt*. Strădania de a atinge perfecțiunea proprie nu se face în mod gratuit ci, în general, în speranța că prin ea se va putea ajunge și la fericirea așteptată. Tot astfel, urmărirea fericirii celuilalt, care este aproapele nostru, nu este nici ea străină de fericirea proprie, pe care o condiționează, într-un mediu uman care se cere să fie echilibrat. Dar cel mai frumos înveliș teoretic pe care Kant îl dă fericirii este *iubirea*. Aceasta din urmă este definită, din prezenta perspectivă teleologică, ca o *preluare a scopurilor celuilalt*. Noi ne manifestăm în mod activ acest sentiment deosebit care este iubirea, venind în întâmpinarea scopurilor existențiale ale celuilalt, pe care le transformăm în propriile noastre scopuri. Între aceste scopuri își poate afla locul și fericirea sa, după cum își poate afla locul și propria noastră fericire. Relația *iubirii* cu *fericirea* se împlinește o dată cu regândirea sa în funcție de ființa primă, printr-un raționament teleologic. Dacă Dumnezeu cere

ființei umane prin religie să-și iubească aproapele, înseamnă că el a gândit iubirea ca pe un factor important de coeziune a vieții umane. Și dacă este astfel, el trebuie să fi fost prezent și la Dumnezeu când a creat lumea. Prin iubirea pe care o manifestă față de oameni, el vine în întâmpinarea fericirii lor. Având un astfel de ascendent, fericirea poate fi dată ființei umane ca o *datorie față de sine*. Prin această manifestare teoretică a fericirii, ea a atins maximum de relevanță morală pe care i-a atribuit-o Kant în general și în special în perioada sa ne-formală, de constituire a *doctrinei sale morale*.

Rămâne la latitudinea cititorilor să aprecieze dacă perspectiva kantiană corespunde reprezentării lor personale asupra fericirii sau, chiar mai mult, dacă ei își vor putea găsi fericirea în ampla construcție kantiană.

CAPITOLUL I

ÎNTEMEIEREA METAFIZICII MORAVURILOR

Normă și valoare morală

Fericirea și legea morală dețin în reprezentările ființei umane, în general, poziții divergente, susținute de faptul că fericirea dispune de o diversitate de sensuri ce variază în jurul îmbunătățirii situației personale, fiind receptată prin *plăcere*, iar legea morală dispune de un sens unic, asociat *constrângerii* de a îndeplini *datoria morală*. În pofida acestei divergențe, prezența lor este totuși o constantă în viața ființei umane. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, unde Kant intenționează să dea vieții soliditate prin încadrarea sa în forma dată de principiile morale, aceste două constante sunt puse în relație, fiind integrate în schema conceptelor *a priori* a *filosofiei transcendente*. În acest cadru, numai legea morală va avea o *formă* teoretică stabilă, fiind conceptul de referință. Dimpotrivă, fericirea va lua *diferite forme*, corespunzătoare parcurgerii treptelor domeniului moral, aflat sub acțiunea legii morale. Pentru început, opoziția dintre cele două elemente este maximă; dar o dată cu fiecare treaptă parcursă, fericirea se va apropia progresiv de legea morală, pentru ca în cele din urmă legea însăși să nu poată fi înțeleasă în lipsa supoziției fericirii.

Spre a afla care este specificul legii morale, a cărei definire este îngreunată de acțiunea sa asupra interiorității umane, Kant se folosește de contrastul dintre cea dintâi și *legea naturii*¹, mai

cunoscută nouă întrucât există în realitatea care ne înconjoară. În timp ce legea naturii trebuie să fie descoperită cu ajutorul experienței, putând folosi pe lângă conceptele *a priori* și concepte *empirice* care îi dau conținut, legea morală provine dintr-un domeniu ne-empiric și trebuie să folosească numai concepte ne-empirice, *concepte a priori*. Așadar, moralitatea nu poate urma calea directă pe care ne-o pune la dispoziție natura în folosirea experienței și a exemplelor pe care ni le oferă, ci ea poate urma numai calea mijlocită de abstracții a conceptelor cu valoare de *principiu*. De acest gen este legea morală, care se exercită în felul următor: o acțiune care urmează să fie apreciată din punct de vedere moral trebuie să fie comparată cu principiul/legea, fiind valabilă pentru orice ființă *rațională*, independent de contingenta existenței sale pe acest pământ.

Ca să fie relevant din punct de vedere moral, exemplul trebuie să aibă puterea de a genera alte cazuri particulare; el trebuie să fie deci un *model* pentru acestea. Dar spre a include în sine o astfel de forță, el nu poate fi unul oarecare, ci trebuie să se bazeze pe *principii morale* (să aibă deci o relevanță universală). Kant se exprimă astfel asupra nerelevanței morale a exemplului și a relevanței modelului în stabilirea principiului moralității: „Nici nu am putea face un serviciu mai prost moralității decât dacă am vrea s-o constituim din exemple. Căci orice exemplu ce ni se prezintă despre ea trebuie să fie judecat el însuși mai întâi după principiile moralității, pentru a ști dacă e demn să servească de exemplu original, adică de model; în nici un caz el nu poate procura în primul rând *conceptul de moralitate*”². A recunoaște principiul moral și a-l include deliberat în exemple sau a-l aplica acțiunilor înseamnă, în primul rând, a-l recunoaște ca pe o *valoare*; iar în al doilea rând, dat fiind că el are o semnificație morală generală, că reprezintă pentru noi o valoare, principiul poate fi folosit ca *normă* a acțiunii particulare³. Una dintre cauzele asocierii *normei morale* cu *valoarea* este aceea că principiul nu ne parvine pe cale exterioară ca în drept, unde participarea personală a subiectului este anihilată de constrângerea exterioară exercitată de societatea civilă

asupra acestuia. În moralitate, principiul ne parvine numai pe cale interioară, care este pregătită prin înzestrarea ființei umane cu o facultate activă a interiorității: ea este conștiința⁴, care colaborează într-un mod nedeterminat cu *rațiunea practică*; prin acest acord, un concept tipic pentru nivelul interiorității, cum este *valoarea*, este chemat să mijlocească între *interior* și *exterior*, transformând principiul moral în normă morală⁵.

Kant a introdus pentru început relația *fericirii* cu *legea morală* în acest cadru *axiologic-normativ*, favorabil expunerii specificului *a priori* al legii morale. Și, din acest motiv, întreaga sa demonstrație este favorabilă *legii morale*, iar nu *fericirii*. Căci în acest cadru unde se caută *principiul suprem* al moralității, care să ordoneze toate acțiunile particulare și care să legifereze întregul domeniu al moralității – constituind *latura obiectivă a moralității* – tot ceea ce se află în opoziție cu aceasta trece în planul secund. În această ultimă situație se află *fericirea*, care prin dependența sa foarte pronunțată de *dorințele persoanei umane* susține *latura subiectivă a moralității*. Ca urmare, legea morală va avea *valoare* și va fi instituită în *normă* de comportament, în timp ce *fericirea* deocamdată nu va avea nimic, nici măcar calitatea de concept, întrucât latura subiectivă din care provine nu întrunește condițiile necesare ale formării unui concept. Ca atare, pentru început, ea va apărea ca un *non-concept* în raport cu schema conceptelor *a priori*.

Să urmărim cum se formează structura de concepte *a priori*, care contribuie la susținerea normei morale, concepte ce reprezintă valori morale. Un concept *a priori* este unul *ne-empiric*, pe care nu îl deducem din exterior prin experiență. El se află în noi ca o zestre cognitivă, pe care o putem actualiza și de care putem dispune în activitățile noastre de cunoaștere în genere. Legea morală din care derivă toate celelalte concepte (*a priori*) pe care le folosește teoria morală se află în rațiune sub forma unei constante, având față de toate celelalte concepte o *valoare absolută*. Primul concept derivat din cel de lege morală este *datoria*. El face legătura între acțiunea practică (experiența), care este *relativă*, și legea morală, care este *absolută*. Pentru ca legea morală să influențeze acțiunile practice

ale ființei umane, ea nu trebuie să fie dorită de cea din urmă și să facă obiectul *plăcerii*. Ea trebuie să constituie pentru ființa umană o *obligatie*, față de care sensibilitatea (reprezentată prin plăcere) este inutilă. Această obligație se prezintă ființei raționale finite care este omul ca o *realitate mentală*, ce are rostul să ordoneze acțiunea practică și să-i limiteze excesele. O *realitate exterioară* cum este cea a *legii naturii* nu este necesar să fie reprezentată ca o valoare spre a putea fi înșușită și utilizată; ea i se adresează ființei umane direct prin *utilitatea* pe care i-o aduce. O altă *realitate exterioară* cu care legea morală are oarecare afinități este *legea juridică*; dar, spre deosebire de legea morală, nu este necesar ca această lege să fie reprezentată ca o valoare spre a putea fi înșușită, întrucât între ea și cel căruia i se adresează se interpune *constrângerea*. Pentru genul de ființe cum este cea umană care, pe de-o parte, pot ajunge la acțiuni inutile sau excesive iar, pe de altă parte, își pot adapta acțiunile gândirii raționale, apropierea de legea morală este o *necesitate absolută*. Această necesitate rezultă din relația ființei umane cu legea și se exprimă prin *datoria morală*. Dacă datoria are necesitate absolută pentru ființa rațională finită, ea trebuie să aibă totodată și *universalitate*, căci ceea ce rațiunea consideră ca fiind necesar trebuie să fie valabil pentru *totalitatea* ființelor raționale. La fel ca legea, datoria trebuie să fie *universală*, spre a se adresa tuturor membrilor comunității morale, și să fie *necesară*, spre a limita tendința naturală a acestor membri raționali către contrariul datoriei (adică spre plăcerea personală inclusă în starea de fericire).

Pare surprinzător faptul că această schemă simplă, formată din conceptele *a priori* de *lege*, *datorie* și *bine*, legate printr-o relație de *obligativitate* și condiționate de *necesitate absolută*, nu încadrează doar relația *fericirii* cu *legea morală*, ci ea este destinată să susțină o întreagă teorie etică. Și totuși, ea se dovedește a fi suficient de puternică spre a atinge acest scop. Vom vedea cum Kant ne va oferi, pe parcursul *Întemeierii metafizicii moravurilor*, și o schemă alternativă, pornită nu de la *legea* care urmează să fie înfăptuită de *ființa umană*, ci una pornită din sens invers, de la *ființa umană*, în

calitatea sa de *agent moral*, către *lege*. Astfel, el va deduce ulterior conceptele morale nu din cel de *lege*, ci din cel de *scop în sine* al ființei umane. Combinația acestor două scheme (una *formală*, alta *teleologică*) dă lucrării în discuție o elasticitate pe care lucrările morale kantiene ce vor veni nu o vor mai avea.

Datorită acestei caracteristici, ea poate asocia elementelor *formale* (dat fiind că fondul său de idei este *critic*, de analiză a formelor cunoașterii practice), elemente *materiale* (ce vor întregi prin scop formele de mai sus, alcătuind ulterior, pe baza lor, *doctrina* sa morală). Prin tematica sa structurată pe doi poli, *Întemeierea metafizicii moravurilor* dă o imagine prescurtată a întregii morale kantiene, cu perioadele sale *critică* și *doctrinală*, care vor fi extinse ulterior în *Critica rațiunii practice* și, respectiv, în *Metafizica moravurilor*.

În cadrul schemei formale a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, formată din *lege*, *datorie* și *bine*, cunoașterea are loc prin compararea cazului concret cu *principiul*; el este fie *subiectiv* (maxima), fie *obiectiv* (legea). Cele două principii vor deveni cele două tipuri de norme ale acțiunii practice (*relativă* și *absolută*). Așadar, etica va da o primă soluție la problema *obligativității* față de norma morală (prin relația *legii*/normei absolute cu *datoria*, care este îndemnul adresat agentului moral de a își însuși această normă); și va da o a doua soluție, dependentă de prima, la problema *obiectului* moralității, care este *binele*. Grație principiilor *a priori* cu care operează, ea raportează obiectul moralității la *lege* (la *norma absolută*) și nu la *regulă* (la *norma relativă*); în ultimul fel procedează doctrinele morale de care Kant se distanțează, doctrine întemeiate pe concepte *empirice*, cum ar fi *natura umană* sau *împrejurările* de viață. Spre a raporta obiectul moralității la lege, Kant ne arată o cale simplă prin care să putem deosebi *legea* de *regulă* (principiul *obiectiv* de cel *subiectiv*); el spune: „...Pentru ca ceva să fie bun din punct de vedere moral, nu este suficient să fie *conform* legii morale, ci trebuie să aibă loc *în vederea ei*”⁶.

„A fi conform legii” semnifică o unire *exterioară* a unei acțiuni practice cu una dintre cele două norme de comportament admise.

Deși s-ar putea crede că în acest fel se ajunge la ceea ce este esențial în moralitate, deci la *norma absolută*, distincția făcută de Kant ne atrage atenția că nu orice invocare a *legii* în acțiunile practice are *valoare morală*. Conformându-ne legii noi optăm doar pentru o *normă relativă*, ce nu este dublată de valoare. Iar această lipsă de corespondență între *norma relativă* și *valoare* se datorește faptului că valoarea a apărut în cadrul acestei scheme formale a *Întemeierii metafizicii moravurilor* spre a sublinia calitatea de excepție a *legii morale*. Ca urmare, valoarea va prelua caracteristicile legii, care este *absolută, universală, formală, necondiționată* – caracteristici pe care le va transmite și *normei*. Vom vedea că schema teleologică a aceleiași lucrări va fi mai puțin exigentă cu valoarea care, o dată cu afirmarea *valorii persoanei umane*, va evidenția și *valoarea relativă* sub forma bunurilor dependente de persoană.

„În vederea legii“ necesită o direcționare totală și, mai ales, *deliberată* către ceea ce este esențial în moralitate, către norma cea mai importantă a acestui tip de etică. Ea dă *valoarea morală* autentică, *valoarea absolută*. Aceste două expresii ne ajută, în primul rând, să evităm acțiunile *contrare legii*, care nu pot fi circumscrise în sfera moralei; iar, în al doilea rând, ne ajută să vedem că ceea ce nu este contrar legii (ce poate fi circumscris în sfera moralei) este fie *contingent*, rezultat din conformitatea întâmplătoare cu legea, fie *necesar*, rezultat din urmărirea expresă a legii. *Binele*, ca obiect al moralității, și *datoria*, ca instrument al celei dintâi, trebuie să fie legate în mod *necesar* de legea morală – deci ele rezultă numai din a doua expresie. Numai astfel se pot bucura de *universalitatea* cerută de funcția lor morală. Așadar, expresia „în vederea legii“ nu se referă doar la *lege* ci, în mod inevitabil, și la cele două concepte prin care se ajunge la ea: *binele* și *datoria*. Se pune întrebarea: ce fel de bine este *universal* (astfel încât să corespundă funcției sale de obiect al domeniului moral) și legat cu *necesitate* de legea morală (de cea mai importantă lege a acestui domeniu)?

Voința bună

În această lume – spune Kant – nimic nu poate fi conceput ca *bun* necondiționat, în afară de facultatea de a urmări binele, care nu este alta decât *voința*; ea este singura *facultate/capacitate* cu care este înzestrată ființa umană spre a înfăptui *acțiuni*. Condiția pe care o impune apriorismul practic este însă ca această capacitate să fie bine orientată, să fie o *voință bună*⁷ sau ceea ce în termenii săi înseamnă același lucru: ca binele să fie înfăptuit de un *caracter bun*⁸; numai atunci noi vom avea garanția realizării binelui nerelativ. *Binele* este definit în mod *formal* prin *facultatea* de a face bine, pe care o are în sine orice *ființă rațională finită*; acest concept este dependent atât de facultatea voinței care îl pune în valoare, cât și de raționalitatea cu care este urmărit; raționalitatea dă garanția că respectiva facultate va fi orientată către bine, devenind efectiv o *voință bună*. Astfel se prezintă *aprioritatea* binelui kantian. Dacă nu ar exista ca posibilitate în structura cognitivă a ființei raționale finite, el nu ar putea fi cultivat în principiile practice ale acesteia. O voință care nu cuprinde supoziția binelui nu poate acționa nici *în vederea legii*, nici *conform* ei; neputând satisface nici una dintre aceste două norme morale, ea este numită o *voință rea*⁹. Și este rea – gândește Kant – pentru că poate distruge tot ce este pozitiv în facultățile practice umane (iar ceea ce este pozitiv aici este capacitatea lor normativă). Deducem că a nu fi orientat spre *bine* – în mod expres sau întâmplător – înseamnă a fi *contrar* binelui, contrar finalității morale; de aceea, *supoziția binelui* are în etica normativă kantiană un rol atât de important.

În comparație cu conceptele de *lege*, *bine*, *datorie*, reprezentative pentru tipul conceptelor *a priori*, *voința bună* ne apare ca un concept problematic, deci nici *a priori*, nici *empiric*. Dacă ar fi empiric, el nu ar putea realiza *obiectul* unei legi morale cu o *valoare absolută* (nedependentă de nimic altceva, inclusiv de experiență). Un concept *a priori* gândim, de asemenea, că nu poate fi, dat fiind că el este folosit de Kant ocazional și ca sinonim al *caracterului*, care, fiind de obicei înțeles ca o sumă de trăsături

ale temperamentului și spiritului *în evoluția* sa, nu poate fi decât *empiric*. Ca să nu punem sub semnul îndoielii valoarea acestei combinații dintre un concept *a priori* (*binele*) și o facultate de cunoaștere (*voința*), este necesar să ne amintim că aici avem de-a face cu o etică *formală*, a *facultăților* morale, în care *timpul* și, ca atare, devenirea nu joacă nici un rol. Așadar, *caracterul* va desemna la Kant numai *facultățile* care îl fac posibil, și nu *realizarea* sa de fapt. În comparație cu sensul obișnuit care se dă caracterului, sensul kantian doar localizează termenul, fără să îl determine (ceea ce face ca *voința bună* să poată deține rolul de condiție a apriorismului practic, în calitatea sa de concept *a priori*. În combinația conceptuală a *voinței bune*, *binele* desemnează, de asemenea, *voința* transformată în scop/obiect al moralității. Avem de-a face aici cu o dublare de facultăți sau mai bine zis cu o voință întărită de orientarea sa expresă către ceea ce este esențial în moralitate; acest demers este făcut spre a ne asigura că facultatea în discuție nu va urmări un bine relativ, ci întotdeauna binele absolut – deci ea va fi întotdeauna o voință *bună în sine*, nu „... prin ceea ce produce și efectuează, nu prin capacitatea ei pentru realizarea unui scop oarecare”¹⁰.

Cu toate că se face această supoziție a voinței bune spre a asigura un *bine absolut* sau moral, deci care să satisfacă cel mai important principiu moral, el include totuși o seamă de dificultăți. Între cele mai frecvent gândite par a fi cele legate de asigurarea unei vieți morale *în ansamblul său*, pe parcursul căreia o ființă rațională finită se poate confrunta cu situații-limită, cu situații neobișnuite, în care simpla supraviețuire devine problematică, iar supoziția *voinței bune* nu rămâne mai mult decât un lux teoretic. Kant nu ia în considerare acest gen de dificultăți, datorită *formalismului* în cadrul căruia evoluează etica sa; la fel ca în cazul de mai sus, conceptul de *timp* în care s-ar desfășura aceste situații la limita existenței umane este exclus. Față de aceste situații ne-frecvente, formalismul etic kantian își dezvăluie limitele. Răspunsul pe care l-am putea primi aici este acela că ființa umană trebuie să își cultive rațiunea, astfel încât să facă față *tuturor* situațiilor problematice ce ar putea apărea.

Lăsând la o parte situațiile dependente de timp, supoziția voinței bune ne mai poate pune încă un semn de întrebare într-o problemă de principiu, și anume în cazurile în care acțiunile benefice comunității morale (ce conțin un *bine relativ*) sunt depreciate, pe motiv că nu urmăresc expres *binele absolut* al legii (afirmat explicit ca fiind nerealizabil). Se lasă astfel impresia că acesta nu este de preferat inactivismului moral. În consecință, problema s-ar pune într-un mod foarte dur pentru agentul moral: ori moralitatea în ceea ce are ea esențial (urmărirea legii), ori nimic. În fapt, morala kantiană este lipsită de această duritate pe care i-o atribuie aprecierile lipsite de profunzime. Ceea ce stipulează ea este un principiu ce trebuie respectat de către o ființă înzestrată atât cu *rațiunea* necesară *respectării* acestui principiu, dar înzestrată totodată și cu *simțurile* dispuse să îl *incalce*. Formalismul kantian recunoaște capcanele pe care realitatea le întinde *ființei raționale*, determinând-o să prefere satisfacerea unor interese concrete în locul abstractului principiu moral. Spre a le evita, el oferă o alternativă foarte exigentă, dar care *nu are nici o șansă de realizare* ca atare. Situația se prezintă acum foarte tranșant: de o parte se află *moralitatea*, care este *ideală*, iar de cealaltă parte se află *realitatea*, care *nu este morală*. Încă nu este momentul ca idealismul de fond al criticismului kantian să includă idei realiste, după cum se va întâmpla ulterior, când Kant va realiza o *sinteză* a celor două niveluri incluse în existența ființei raționale finite; aici el urmărește doar ca prin interacțiunea *idealității* teoriei cu *realitatea* vieții să *orienteze bine* viața ființei umane. „În realitate – spune Kant – este absolut imposibil să se găsească în experiență un singur caz în care să se demonstreze cu deplină certitudine că maxima unei acțiuni, de altfel conformă datoriei, s-ar fi întemeiat exclusiv pe principii morale și pe ideea de datorie”¹¹. Dacă s-ar fi spus că *majoritatea* oamenilor nu își întemeiază acțiunile pe principii morale și numai o *minoritate* are în exclusivitate acest îndemn moral, etica kantiană ar fi fost una care ar fi propus asceza morală, întrucât principiul său nu era realizabil decât pentru această minoritate, pentru care tentațiile existențiale erau minime. Dar din felul în care Kant enunță relația

principiului moral cu practica ce exprimă *realizabilitatea* acestuia (dar nu realizarea sa efectivă), nu putem spune decât că principiul moral nu este dat nici pentru o minoritate, nici pentru majoritatea oamenilor, ci pentru *totalitatea* lor, pentru că prin natura lor ei au tendința de a îl încălca; el este dat spre a limita tendința spre încălcarea sa. Realizarea datoriei morale ne oferă imaginea cea mai clară asupra *formalismului moral* kantian, concentrat în *forma* care obligă la realizarea *binelui moral*.

Alături de *legea morală*, care se distanțează de legea naturii, supoziția *voinței bune* vine să traseze specificul moralității, care este distinctă de *realitate*, dar trebuie să i se aplice acesteia cu necesitate. Datorită fondului idealist al acestui tip de etică, accentul este pus pe *principiu*, pe ceea ce poate fi expus formal, și nu pe *faptă*, care se sustrage acestei exigențe, ea dând numai conținutul acestui cadru formal. Iată de ce agentul moral nu este îndemnat, în această etapă, către fapta *relativ* bună (după cum va fi îndemnat în etapa doctrinală), ci către respectarea *principiului* moral, pentru că el dă singurul enunț prin care se pot evita neajunsurile rezultate din acțiunile particulare: interesul, egoismul, frustrarea aporaelui etc.

Pasajul citat anterior, care este dintre cele mai relevante în sublinierea *idealității* moralei, în afară de faptul că aduce lumină asupra raportului dintre *realitatea* în care se exercită voința umană și *idealitatea* principiului moral după care acționează aceasta, clarifică implicit și problema *normei* morale. Astfel, dacă *norma relativă* este accesibilă unei voințe raționale în genere și poate fi *generalizată*, *norma absolută* este pentru aceeași voință rațională numai un enunț orientativ; dar ea este *universală* ca și rațiunea din care provine.

Această imposibilitate de principiu de a accede la norma absolută se datorează faptului că în teoria morală *voința*, în calitate de facultate executivă, este determinată de facultatea legislativă a moralității, care este *rațiunea*; iar în realitate cele două facultăți nu sunt concordante. Sarcina practică a criticismului kantian este aceea ca prin modelarea voinței ea să devină concordantă

cu rațiunea; în acest scop nu trebuie să se urmărească nici valori relative, nici norme relative sau *scopuri* care să mijlocească înfăptuirea binelui, ci ca voința să devină *condiția* oricărui bine, chiar a *binelui suprem*. „Căci rațiunea, care recunoaște că suprema ei menire practică stă în întemeierea u'

în îndeplinirea acestei meniri decât o satisfacție care-i este proprie, adică datoria realizării unui scop pe care tot numai rațiunea îl determină, chiar dacă acesta ar trebui să aducă unele prejudicii scopurilor înclinației.“¹² În acest citat descoperim un alt punct dificil al conceptului de *voință bună*, și anume necesitatea ca el să fie deopotrivă, pe lângă un *postulat* al eticii formale kantiene, și o *sarcină* constantă a acesteia. Când este considerată un *postulat* este accentuată *posibilitatea* facultății voinței de a urmări prin rațiune binele; când este considerată o *sarcină* este accentuată *realitatea* discordantă a voinței cu rațiunea. Kant spune că apropierea voinței de rațiune nu se face decât în condiții *normale* de viață.

După *raționalitatea* care se stipulează pentru întreaga specie umană, dar nu se garantează pentru fiecare individ în parte, urmează a doua condiție a moralei kantiene: ea este această *normalitate* pe care specia o asigură în general indivizilor, fără să o garanteze pe toată durata vieții lor, durată pe parcursul căreia ei trebuie să respecte principiul moral (să acționeze „în vederea legii“). Totuși, această simplă normalitate este pusă în dificultate de influențele venite de la comunitatea în care se încadrează individul uman; aici se impune să avem în vedere calamitățile *naturale* (valabile pentru o întreagă comunitate) și *sociale*, ce pot coborî nivelul general de manifestare a ființei umane sub starea de normalitate. Aceste două niveluri la care răspunde starea de normalitate fac din ea o condiție mai restrictivă decât raționalitatea, întrucât ea afectează atât *comunitatea*, cât și *individul*. Raționalitatea însă este deficitară îndeosebi la nivelul individului, deficiență care nu este relevantă pentru formalismul etic, ce ia în considerație doar *cazul general*. Când aceste deficiențe afectează o întreagă comunitate, ele pun în imposibilitate acțiunea principiului moral. Spre deosebire de *raționalitate*, care se adaptează mai bine unei etici formaliste,

normalitatea include și elemente care ies din cadrul formal; unul dintre aceste elemente este *nivelul social*. Este posibil ca, din acest motiv, Kant să fi luat în considerație *normalitatea*, dar să nu insiste asupra sa, spre a nu forța limitele formalismului său. Deși această stare de normalitate nu se bucură de o importanță mare în textul kantian, importanța sa crește în contextul acestuia, de unde reiese că ariditatea datoriei, prin care se revendică îndreptarea către legea necondiționată de stimulente practice, cere de la om mai întâi această stare de normalitate. O dată satisfăcută, ea nu poate stagna, ci va tinde către un plus dat de îmbunătățirea propriei situații; plusul mereu refăcut este *fericirea*. Ceea ce este surprinzător în raport cu poziția kantiană incipientă asupra fericirii este ideea după care, la rândul său, și fericirea este o stare (sau un cumul de stări) necesară respectării datoriei, chiar dacă într-un mod doar indirect: „A-ți asigura propria fericire – spune Kant – este datorie (cel puțin indirect), căci, nemulțumit de propria-ți stare, copleșit de multe griji și în mijlocul unor trebuinți nesatisfăcute, ai putea deveni ușor o mare *ispită pentru violarea datorii*. Dar și fără a considera aici datoria, toți oamenii au deja în ei înșiși cea mai puternică și intimă înclinație spre fericire, fiindcă tocmai în această Idee de fericire se rezumă toate înclinațiile”¹³.

Fericirea, după cum se poate observa, crește în importanță prin apropierea sa de *datorie*; dar fericirea continuă totodată să desemneze suma *înclinațiilor*, pe baza cărora nu se pot forma decât *concepte empirice*. Și în această poziție ea este, de asemenea, importantă indirect, întrucât înclinațiile sunt partenerul constant de dialog al datoriei.

Voința bună, fără de care schema morală kantiană nu ar putea fi pusă în mișcare, reiese că este dependentă de un element teoretic minor, dar practic de o valoare considerabilă. Datorită acestei dependențe ne dăm seama că *sensibilitatea* în care se circumscrie *fericirea* nu este pusă în umbra raționalității de către filosofia morală kantiană (după cum apare din relația de *obligativitate* dintre *lege* și *datorie*), ci spre a lăsa drum liber *raționalității* este necesară satisfacerea selectivă a celei dintâi; altminteri, sensibilitatea ar

putea deveni o *frână* în calea determinantelor raționale ale deciziei morale; și, de altfel, nu am putea înțelege de ce în citatul de mai sus fericirea este o dată asociată datoriei, iar apoi ea i se opune. Un alt motiv al cultivării fericirii este – după Kant – acela că ea constituie o căutare permanentă în viața omului, printr-o „puternică și intimă înclinație“. Și dacă viața omului o caută, moralitatea, care este elaborată tocmai spre a veni în ajutorul vieții omului, nu-i poate sta în cale. Totuși, moralitatea trebuie să fie *constant rațională*, adică să urmărească întotdeauna principiul său rațional; așadar, ei nu îi poate fi dată ca sarcină urmărirea *fericirii*. Ea cere expres ca satisfacerea înclinațiilor să fie lăsată de o parte când este considerată relația morală dintre *voință* și *datorie*. Nici suprapunerea neintenționată a înclinațiilor peste finalitatea moralității nu trebuie să ne inducă în eroare căci, deși este benefică vieții omului în genere, ea este nereprezentativă pentru moralitate, care este definitiviu rațională. Moralitatea construită de formalismul kantian nu permite o interpenetrare totală a *raționalității* cu *sensibilitatea*. Dar ceea ce permite ea este o cale de acces a sensibilității către raționalitatea moralei. Și această cale este cea reprezentată de *înclinațiile necesare* întreținerii ființei umane, care trebuie să devină o datorie pentru aceasta. Și atunci condiția recunoașterii rolului moral al înclinațiilor este înfăptuirea lor *din motive raționale*, iar nu sensibile, căci moralitatea ține seama de existența sensibilității, dar nu îi dă niciodată posibilitatea de a se institui în principiu moral, care să fie dublat de o *valoare morală*. În mod analog, îndemnul creștin al *iubirii aproapelui* este înțeles în spirit kantian în mod rațional, și nu sensibil, prin plăcere. Trebuie deci ca noi să îl înțelegem și să îl susținem pe semenul nostru care, la fel ca noi, dispune de același fond rațional pe care putem conta; nu trebuie să îl privim ca pe o persoană înzestrată cu anumite calități care ne plac și cu defecte care nu ne plac.

Posibilitatea ca înclinația să fie antrenată în moralitate ridică și problema posibilității sale de a influența valoarea morală prin *scopul* pe care și-l propune. Pentru etapa pe care o trasează formalismul etic în care se înscrie *Întemeierea metafizicii moravurilor*,

răspunsul este acela că, pentru început, scopul subsumat înclinațiilor sensibile este considerat un element al *materiei*, fiind respins din sfera moralității. Numai *maxima* practică, care este un principiu, aparține *forme*i, deși cuprinde și ea înclinații sensibile *particulare* – deci elemente *materiale*. Posibilitatea ca ea să participe la valoarea morală decurge din faptul că ea reprezintă *regula* morală, a cărei formulare și punere în practică necesită reprezentarea legii morale în *universalitatea* sa – deci ca *formă*. Dar în pofida acestei transformări a *subiectivului* în *obiectiv* (care în etapa teleologică în care se înscrie paradigma *imperiului scopurilor* va ajunge la rezultate spectaculoase), asupra *valorii* Kant este, în această etapă formală a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, foarte tranșant. Dat fiind că *valoarea* a fost inspirată de *legea morală* caracterizată ca *absolută, universală, pură, formală*, ceea ce nu întrunește aceste caracteristici nu va fi investit deocamdată cu valoare. Dar, o dată cu introducerea *scopului rațional*, valoarea se va extinde selectiv și către înclinațiile sensibile. Ridicarea maximei morale deasupra scopului practic ne obligă să ne orientăm conform *principiului* (chiar dacă el este numai *subiectiv*), și nu conform *conținutului* obiectului pe care îl dorim. Prin această diferențiere se limitează acțiunea *voinței*, care este facultatea ce poate opera atât cu *forma*, cât și cu *conținutul*, atât în planul *a priori*, cât și în cel *a posteriori*.

Relația pe care o întreține *maxima* cu legea ne relevă faptul că legea morală acționează într-un mod foarte diferit față de alte legi, de exemplu de cele ale naturii (pe care nu putem decât să le conștientizăm și să le aplicăm, nu să ni le apropiem). Legea morală necesită *reprezentarea* sa în conștiința noastră și transpunerea sa în maxime. Spre a satisface această condiție cerută de sediul său în interioritatea umană, noi nu avem altă soluție decât să recurgem la acțiunea *voinței*, care trebuie să fie necondiționat *rațională*.

Când *voința rațională* acționează reprezentându-și legea, rezultă *binele moral*. El este obiectul moralității și, după cum s-a văzut, este construit de o formă dată de facultatea *voinței* (care îi imprimă binelui anumite caracteristici formale). În calitatea

sa de concept răspunzător pentru întregul domeniu moral, acest *bine* reprezintă maximum de raționalitate posibilă pentru forma sa generatoare; de aceea, el este numit *bine absolut*. Se spune că el include o raționalitate *actuală* a voinței, spre deosebire de *binele relativ*, urmărit de maximele practice, care includ doar o raționalitate *potențială* a voinței. Kant se exprimă astfel: „Prin urmare, nimic altceva decât *reprezentarea legii în sine, care desigur nu are loc decât într-o ființă rațională*, și întrucât ea, iar nu efectul scontat este principiul determinant al voinței, poate constitui acest bine atât de prețios pe care îl numim bine moral”¹⁴. Binele există în ființa rațională și trebuie să se manifeste prin relația sus-menționată. În această relație se află elementul *a priori* prin care Kant își construiește *formalismul* moral, în contrast cu orice etică a conținutului, care și-ar întemeia doctrina pe un *bine* rezultat din *efectul* (care este un element al conținutului) acțiunii practice. Dacă binele nu este condiționat decât de cadrul formal trasat de reprezentarea legii și de voință, rezultă că acțiunea bună nu este orientată atât de legea ca atare, a cărei prezentă lipsește în realitate; binele există doar la nivelul mental al agentului moral sub forma *reprezentării legii* și, mai ales, el este condiționat de *legitate*, care este o stare de lege (unde universalitatea legii nu este condiționată de obiectul pe care îl legitimează).

Maxima practică primește elementul *a priori* prin *reprezentarea* legii morale; numai astfel ea are rolul de *normă* morală (relativă). Altminteri, ea ar fi un enunț practic în genere, urmărind un scop egoist, utilitar, dar nu unul general, în care celălalt să poată fi avut în vedere în aceeași măsură în care este avut în vedere și cel care a elaborat maxima pentru sine. Kant spune: „Eu nu trebuie să acționez niciodată altfel decât așa *încât să pot și voi ca maxima mea să devină o lege universală*”¹⁵. Norma practică particulară (relativă) are posibilitatea de a deveni lege universală (normă absolută) numai cu condiția satisfacerii gradului maxim de raționalitate – grad determinat de autocontrolul voinței.

Între aceste limite relativ largi pe care le lasă formalismul etic conceptelor sale subsumate reprezentării legii, conștiința

posibilității de universalizare a maximei este cea care satisface gradul maxim de raționalitate cerut de moralitate. După cum se vede din definiția legii morale, nedeterminarea acesteia a făcut ca și conceptele ce derivă din ea să preia această *nedeterminare*; spre a suplini lipsa de determinare, care ar fi adus o siguranță sporită în utilizarea conceptelor, intervine conștiința care le dă girul său.

Imperfecțiunile morale rezultate din urmărirea înclinațiilor sunt admise de aceste limite relativ largi, dar nu este admisă scoaterea lor din sfera *particulară* care le leagă de interesul nostru, lăsând să fie proiectate asupra *totalității* ființelor raționale finite. De aici rezultă că *realitatea* și *moralitatea* sunt lăsate să interacționeze, dar nu sunt lăsate să își transfere scopurile.

Voința moral bună este facultatea care poate pune deoparte interesele practice și înclinațiile ce se înscriu în ordinea naturală, îndreptându-se către raționalitatea ideală a moralității; ea are șansele cele mai mari de a deveni o *voință rațională*. *Fericirea* ca reprezentantă a *înclinațiilor sensibile* promite totul, toate bunurile care dau *conținut* moralei. Kant nu cere pentru ea în mod expres o *voință bună* (un suport rațional) ca punct de plecare, întrucât ființa umană se îngrijește de fericirea sa după propria-i *dorință*, nu după *rațiune*; așadar, ea urmărește un *bine personal*, nu *binele moral*. *Datoria* ca reprezentantă a *raționalității* morale nu promite nici un fel de conținut moral, în afară de o simplă *formă* de îndemn; din această formă fericirea, care este o sumă de conținuturi din care fiecare își alege ceea ce îi este lui convenabil, este exclusă. Kant numește înfruntarea dintre *obligativitatea datoriei* și satisfacerea *înclinației naturale* către *fericire* o *stare dialectică* prin care trece rațiunea practică; ea pune sub semnul întrebării valabilitatea legii datoriei, și o dată cu ea pune sub semnul întrebării caracterul *a priori* al acesteia. În mod indirect, îndoiala cade și asupra valabilității *apriorismului* practic în confruntarea sa cu *realismul* practic. Este o situație greu de rezolvat, dat fiind că, după cum am mai menționat, ea nu este ocazională, ci însoțește viața omului de când el devine conștient de existența sa până când încetează de a mai fi. Această stare paradoxală l-a preocupat pe Kant în toate lucrările

sale practice. În *Întemeierea metafizicii moravurilor* el nu dă o soluție precisă la acest conflict, considerând că filosofia critică în întregul său este chemată să soluționeze această stare dialectică. El va reveni asupra acestei teme în *Critica rațiunii practice*, unde printr-o tehnicitate asemănătoare celei din *Critica rațiunii pure*, ca și printr-un cumul ingenios de elemente morale, metafizice și teologice, va ajunge la formularea *condiției dobândirii fericirii*.

Imperativul

În apriorismul kantian înclinațiile – după cum s-a putut observa – deși aparțin realității naturale, au o relevanță teoretică redusă, datorită caracterului lor *particular și variabil* în timp. Aceste două caracteristici ale sumei de situații sau bunuri ce alcătuiesc obiectul dorinței personale fac ca ele să fie cunoscute numai într-un mod *empiric* și, ca urmare, să nu poată intra în schema conceptelor *a priori*. *Universalitatea* se află de partea opusă, aceea care nu face obiectul dorinței personale, ci al rațiunii; urmărirea sa este *datoria morală*. Ascendentul teoretic pe care îl are datoria față de înclinații este dat de originea sa, care se află într-un concept ce îi poate transmite atât *aprioritatea*, cât și *universalitatea* sa; el este *conceptul ființei* căreia îi este destinată, ființă care, fiind înzestrată cu facultatea rațiunii, are capacitatea de a-și îndrepta acțiunile către ceea ce *trebuie* în mod *universal*, nu numai către ceea ce temporar face obiectul dorinței sale. Kant îl numește „conceptul universal al unei ființe raționale în genere”¹⁶. Acest concept, care întemeiază conceptul de *universalitate morală*¹⁷, rezultă din *teoria facultăților de cunoaștere*, pe baza căreia s-a constituit *criticismul* kantian. Facultățile de cunoaștere (care sunt *universale* la ființa rațională finită) construiesc conceptele reprezentative ale acestui tip de filosofie, la care nu *realitatea* ce face obiectul cunoașterii din experiență trece pe primul loc, ci *omul* care cunoaște realitatea (de acest gen sunt disciplinele constituite în jurul acțiunii *morale*, precum și al aprecierii *estetice* și *teleologice*). Conceptul

de *universalitate practică* este un concept ce aparține *idealității* teoriei (așa îl întâlnim în *Întemeierea metafizicii moravurilor* și în celelalte lucrări practice), și nu *realității* prelucrate prin operații logice de generalizare și abstractizare. Ca tip de universalitate, universalitatea practică se aseamănă cu *universalitatea estetică*, care este, de asemenea, un tip derivat de universalitate, format pe baza conceptului de ființă rațională finită (ce *apreciază* în primul caz și *acționează* în al doilea caz) conform facultății sale de cunoaștere (a *judecării*, respectiv a *rațiunii*). Distincția dintre cele două constă în faptul că universalitatea estetică, care dispune de cel mai slab suport obiectual și de cea mai puternică participare individuală, este *compusă* prin interacțiunea *facultăților, principiilor și uzanțelor comune*. Universalitatea practică însă este *unitară*; ea aparține *mentalului* care, în acest caz, desemnează facultatea generică a *rațiunii*; aici participarea individuală este întărită de *reprezentarea* (mentală) legii morale (ce exprimă universalitatea). „Orice lucru al naturii – spune Kant – acționează după legi. Numai o voință rațională are facultatea de a acționa *conform reprezentării* legilor, conform principiilor, adică, numai ea are o voință.”¹⁸

Când se spune că ființa rațională finită poate acționa conform *universalității* principiului, se consideră că ea face dovada înzestrării sale cu o voință care s-a ridicat la cerințele rațiunii. În realitate voința (acțiunea orientată de voință) se dovedește a fi, în general, determinată de interesele *particulare* pe care i le produce nivelul *sensibil*, fiind mai mult sau mai puțin îndepărtată de cerințele rațiunii; totuși, rostul teoriei este de a cultiva speranța că voința s-ar putea uni cu rațiunea, spre a realiza acțiuni *necesare* atât din punct de vedere *obiectiv* (asemănătoare legii), cât și *subiectiv* (rezultate din principii subiective care își reprezintă principiul obiectiv, legea). Aproximarea dintre cele două facultăți și a mobilurilor lor, respectiv a mobilurilor subiective de mobilurile obiective (numite de Kant „motive” datorită raționalității lor) se realizează prin *enunțul* imperativului. Prin el, voința este *obligată* să aleagă calea universală și necesară a rațiunii, apropiindu-se în acest fel de *obiectivitatea* legii morale, ce acționează la nivelul *inteligibil*.

Imperativul, pe lângă rolul *moral* și funcțional de a aduce la nivelul de *perfectiune* al legii morale *imperfectiunea* facultăților ființei raționale finite, mai are și rolul *metafizic* al apropierii celor două niveluri (sensibil și inteligibil) prin consolidarea fondului rațional al ființei umane.

Voința care, teoretic, ar trebui să fie în totalitatea sa pătrunsă de rațiune dar, practic, nu este decât parțial rațională, simbolizează *imperfectiunea* umană; imperativul care vine să contracareze această imperfectiune de principiu printr-o *formă* rațională *perfectă* poate fi gândit ca expresia unei capacități supraumane, cum ar fi ființa absolută. În *Întemeierea metafizicii moravurilor* se lasă să se înțeleagă că există o astfel de polaritate, și chiar mai mult, că există resorturi metafizice care determină *ființa rațională finită* să se îndrepte, prin acțiunea sa rațională, către nivelul inteligibil și către agentul care poate acționa acolo; în vederea acestei ridicări, Kant ne oferă două modele de raționalitate necondiționată: *ființa absolută și ființa sfântă*. Imperativul *nu are sens* pentru astfel de ființe înzestrate cu voințe *perfecte* (întrucât prima nu posedă o *natură subiectivă* care să aibă nevoie să fie corectată, iar natura originar subiectivă a celei de-a doua a fost deja transformată de credință). Așadar, nu are sens ca ființa absolută să-și dea imperativul pentru sine, pentru că nu este afectată de imperfectiunea simțurilor; dar nu este exclus să îl dea pentru ființa relativă și să o ajute astfel să își modeleze voința spre a deveni întru totul rațională. Aici ne confruntăm cu o situație la limita dintre morală și metafizică, situație care se pretează atât la interpretări morale, cât și la interpretări metafizice. Noi dăm curs interpretării *morale* când invocăm ideea după care imperativul este *autoimpus* de omul însuși, a cărui rațiune ne place să credem că este într-atât de puternică încât să facă acest act. Și, dimpotrivă, noi dăm o interpretare *metafizică* atunci când ieșim din decupajul moral al facultăților umane și considerăm că imperfectiunea lor nu poate genera acțiuni perfecte, trebuind să fie stimulate fie în mod direct de o voință perfectă, fie în mod indirect de gândirea perfecțiunii. Așadar, principiile acțiunii umane (care este *imperfectă*), pe care le

studiază morala, trebuie să ia în calcul și existența ființei *perfecte* (spre care se îndreaptă investigațiile metafizice).

În interiorul temei *imperativului*, relația *imperfecțiunii* cu *perfectiunea* a generat distingerea unui imperativ imposibil de îndeplinit de un imperativ posibil de îndeplinit. Primul este *imperativul categoric*¹⁹, care satisface scopul principal al moralității, punând de acord *voința* ființei raționale finite cu *rațiunea* sa. El este *necondiționat* de vreun mijloc sau de vreun mobil sensibil pe care l-ar putea urmări *voința* sa, întrucât ea este *bună în sine* (în virtutea raționalității pe care o include), după cum o cere legea morală. Cel de-al doilea este *imperativul ipotetic*²⁰, al *mijloacelor* necesare atingerii multiplelor *scopuri* practice pe care și le propune aceeași ființă rațională, dar finită; spre deosebire de primul caz, ea nu urmărește în cel de-al doilea să își pună de acord *voința* cu *rațiunea*. Drept urmare, ea nu este dispusă să urmeze modelele de raționalitate pe care i le oferă teoria, ci ceea ce face ea este să își ordoneze viața conform unor comandamente care, deși nu sunt pe deplin raționale, preiau totuși unele cerințe ale rațiunii. Prin scopurile practice pe care și le propune folosind acest tip de imperative, ființa umană se înscrie în cauzalitatea sensibilă; dar prin ordinea pe care o stabilește, ea *dă impresia* apropierei de cauzalitatea rațională și de determinarea corespunzătoare a *voinței*. Din acest motiv, Kant numește acest tip *imperativ al abilității*. Deși abilitatea nu face altceva decât să ușureze modul propriu de viață, ea contribuie, în cele din urmă, și la o *oarecare* exersare a rațiunii, întrucât sursa sa este o *voință* care, din punct de vedere teoretic, are posibilitatea de a fi determinată de *rațiune*. Această relație implicită dintre cele două tipuri de imperative pe fondul rațional al ființei umane are drept suport posibilitatea generală a nivelului sensibil de a intersecta nivelul inteligibil în anumite situații morale.

Abilitatea de a atinge un scop printr-un anumit mijloc se reduce la însușirea unui procedeu și la procedarea în conformitate cu el, la o tehnică (de aceea, *imperativele abilității* sunt asemănate cu *arta*, unde partea de talent necesară artei nu este luată în

considerație, ci numai procedeele care pot fi învățate și aplicate, astfel încât să satisfacă anumite criterii de gust). Dat fiind că aici se are în vedere, în primul rând, procedeul, apropierea rezultatului fiind lăsată de o parte, acest gen de imperative sunt numite *tehnice*. Cele unde apropierea rezultatului primează sunt numite de Kant *pragmatice* (și aparțin *bunăstării*, orânduiri vieții spre binele personal temporar).

A gândi cum sunt posibile *imperativele tehnice* înseamnă a gândi cum este posibilă acțiunea care se conduce după ele. Introducerea *acțiunii* cu substratul său *material* într-o etică *formală*, a principiului, împinge acest tip de imperative în planul secund al schemei conceptuale a *Întemeierii metafizicii moravurilor*. Abilitatea leagă scopul de mijloacele necesare (cu condiția ca rațiunea să vegheze asupra acțiunilor).

Este interesant de subliniat faptul că în cadrul acestei morale întemeiate pe principii metafizice, ceea ce este tipic *moral* poate stabili o relație directă cu problematica *metafizică*, datorită nivelului *ideal* la care evoluează cele două domenii; iar ceea ce în moralitate nu se bucură decât de o importanță secundară, datorită ancorării sale în *realitate*, este privat de deschideri metafizice. Din acest motiv, elementele morale secundare se caracterizează printr-o *tehnicitate* pe care o pun în serviciul activității umane practice. În cazul de față, imperativele ipotetice care presupun o anumită abilitate din partea agentului moral sunt numite de Kant și *imperative tehnice*.

Între scopurile sensibile unde abilitatea încearcă să pună ordine între interese, plăceri, trebuințe apare din nou constanta *fericirii*. Kant spune că ea „este totuși *un* scop pe care îl putem presupune ca real la toate ființele raționale (întrucât imperativele li se potrivesc lor ca ființe dependente) și deci un scop pe care nu numai că îl *pot* avea, ci despre care putem presupune sigur că îl au toate printr-o necesitate a naturii, și acest scop este *fericirea*”²¹. Ca scop în care se întâlnesc toate celelalte scopuri naturale, el constituie contraponderea raționalității legii morale, având o necesitate reală. Întrucât fericirea apare cu necesitate în viața ființei umane,

ocurența sa – este de părere Kant – poate fi desemnată printr-un imperativ. Tipul de raționament prin care se exprimă imperativul fericirii este *asertoric* (el se afirmă, nu se impune). Și deși ne putem reprezenta fericirea ca având un scop „incert” (incertitudine rezultată dintr-o paletă individuală foarte largă de reprezentări asupra fericirii), Kant consideră că scopul său poate fi presupus „în mod cert și *a priori* la fiecare om, fiindcă aparține naturii lui”²².

Nici un alt concept kantian nu se află în această situație paradoxală: pe de-o parte să fie *empiric*, iar pe de altă parte să aibă caracteristici ale conceptelor *a priori*. Așadar, dacă până acum am văzut că fericirea este un *concept empiric* (sau un *non-concept a priori*), acum vedem că ea reprezintă totodată un *scop a priori*; ceea ce înseamnă că primul său aspect este cel de formă cu un conținut particular, ce nu poate fi determinată decât într-un mod *empiric*; cel de-al doilea aspect al său este de căutare constantă în timpul vieții omului a acestei forme, spre a i se da unul dintre conținuturile particulare ce sunt subsumate în *general* formei respective. Această căutare constantă face din *fericire* un *scop a priori*. Prin faptul că noi putem presupune fericirea *a priori* la fiecare om, ea se apropie de imperativul rațiunii; iar prin „prudența” sau perspicacitatea care se dovedește necesară în alegerea celor mai potrivite mijloace pentru atingerea sa ca scop conform interesului personal, ea se apropie de celelalte imperative-mijloace, fiind ea însăși un imperativ ipotetic. Făcând ca și fericirea să se poată împărtăși din *apriorismul* conceptelor sale morale – chiar dacă numai tangențial – Kant situează acum fericirea pe o poziție superioară față de etapa de început a *Întemeierii metafizicii moravurilor*. Acolo ea se prezenta ca un *non-concept*, datorită variabilității sale interindividuale, apoi ca un *concept empiric*, incapabil să țină piept conceptului pur de lege morală, urmat de transformarea sa într-un *scop constant* al ființei raționale finite și, în cele din urmă, în *imperativ*, chiar dacă numai *ipotetic* – deci *necaracteristic* moralității. Vedem, așadar, că nu există formă a gândirii morale sau temă morală majoră în care să nu fie implicată *fericirea*. De aici rezultă dificultatea unificării acestei diversități

de forme și totodată participarea lor morală și, ca urmare, rezultă importanța pe care a dat-o Kant fericirii, punând-o în relație cu însăși legea morală.

Imperativele pragmatice (unde bunurile materiale sunt îmbinate cu valori spirituale temporare sau cu stări emoționale ce pot fi subsumate *fericirii*) depășesc simplitatea celor *tehnice*, dată fiind combinarea nedeterminată dintre aceste indicatoare ale vieții practice, care uneori dau măsura tendinței naturale a oamenilor către fericire. Nedeterminarea în care se situează fericirea se datorește – spune Kant – elementelor empirice din care este compusă; ele îi imprimă *inexactitate*; și întrucât ideea de fericire este supusă unor modificări petrecute în timp, ea are și *inconsecvență*²³. Introducerea factorului temporal, mai precis a timpului *viitor*, în încercarea de a determina fericirea duce la considerarea sa ca un fel de *ideal* – deci ca o stare care, din principiu, nu poate fi atinsă niciodată. Kant o abordează în termenii idealului rațiunii pure, ca „totalitate absolută” a elementelor sale²⁴, ca maximum existențial prezent și viitor. În *Critica rațiunii pure*, idealul era *prototipul* ce „determina complet copia”²⁵ și avea sarcina de a da regula de comportament. Ca și în această lucrare morală, și în acea lucrare epistemologică el era lipsit de precizie, ca și de *realitate obiectivă*.

A cuprinde acest termen în toată întinderea sa prezentă și viitoare ar necesita – după Kant – „omniștiință”, care este o capacitate a ființei prime. Ca atare, ea depășește limitele cognitive ale ființei umane. Aceasta are o capacitate limitată de a poseda fericirea: în primul rând, datorită calității sale de ființă imperfectă (deci dintr-un temei *metafizic*), dar și pentru că nu ar putea atinge valoarea sa de ideal practic (dintr-un temei *moral*); și, nu în ultimul rând, pentru că fericirea este într-atât de nedeterminată și extinsă, încât nu i se poate cunoaște *conceptul* (dintr-un temei *epistemologic*).

Nedeterminarea falsului concept de fericire – gândește Kant – face improprie îndreptarea către el cu ajutorul principiilor; aceasta se poate face numai cu *sfaturi* rezultate din principii *empirice*²⁶. Și, am adăuga noi, aici se pot da sfaturi doar celor ce nu și le pot da singuri, dat fiind că reprezentarea personală a fericirii se bucură de

un grad mare de *independență*. Lipsa principiilor face ca fericirea ca atare să nu poată fi realizată, ci numai atinsă temporar; și nu poate fi realizată dintr-un motiv teoretic – gândește Kant – pentru că în calitatea sa de ideal, maximum de bunăstare nu o dă rațiunea (caz în care ea ar fi subsumată principiilor), ci *imaginația*; această facultate este cea care creează imagini ale maximumului. Și dacă nu există un principiu care să prescrie fericirea, nu poate exista nici un *imperativ moral* care să ceară realizarea sa.

Imperativul moralității nu are nevoie de supoziții spre a i se demonstra necesitatea (el satisface relația de obligativitate dintre *datorie* și *lege*) și nu are nevoie nici de exemple spre a i se demonstra existența. El are valoare de *lege* practică, ce se impune doar prin *forma* sa (asemeni principiului moral); el nu îndeamnă către nimic înscris direct în ordinea vieții, ci numai indirect, oferind un cadru, o formă pentru a stăvili excesele vieții și a întrerupe dependența totală față de cauzalitatea sensibilă. Materia desemnează, în această formulare, ceea ce nu poate fi supus principiului și deci ordonării („El nu privește materia acțiunii și ceea ce trebuie să rezulte din ea, ci forma și principiul...“²⁷).

Formularea unui imperativ ipotetic lasă nedeterminat conținutul său (întrucât există o mare diversitate de *scopuri* existențiale de ales, pentru care să se propună prin imperativ *mijloacele* necesare). Imperativul categoric fiind formal, nu se pronunță asupra conținutului său (de aceea, el este lipsit de vreun *mijloc* pentru *scopul* său formal); enunțul său nu stipulează altceva decât cerința adresată maximelor particulare de a deveni universale, la fel ca legea (cerință valabilă pentru orice ființă rațională).

Distincția dintre *fericirea* construită ca un *imperativ ipotetic* și *legea morală* construită prin *imperativul categoric* evidențiază faptul că *forma* este cea care susține *moralitatea*, iar *materia* este cea care *susține* viața. Pe baza ei, Kant face în această etapă distincția între *rațiunea morală* (*stricto sensu*) care include principiul obiectiv împreună cu instrumentele ce îl pun în valoare și *rațiunea practică* (*lato sensu*) ce include și principiul subiectiv – distincție care cu timpul se va estompa.

Ideea imperativului categoric este exprimată prin două enunțuri. *Prima expresie a imperativului categoric* are o formă restrânsă și stipulează unirea maximei cu legea, prin efortul deliberat al voinței (enunțul său cere ca *voința* să fie susținută de *putință*, să fie efectivă). Această formă urmărește eficiența maximei, care este instrumentul general al moralității.

A doua expresie a imperativului categoric are o formă extinsă și înscrie legea morală în întregul naturii; ea stipulează unirea maximei particulare, prin efortul voinței, cu *legea universală a naturii*. Prin această formulare se subliniază universalitatea facultății rațiunii pentru ființele finite care o posedă.

Facultatea prin care se exercită cele două tipuri de imperative este voința; ea însă se mobilizează diferit în cele două. Constrângerea în cazul *imperativului categoric* constă din dispensarea de orice binefacere pe care o poate aduce materia. Ea cere urmărirea unei *forme* libere de orice avantaj material, constrângerea realizându-se prin *porunci* (legi) ale moralității. Constrângerea impusă de *imperativele ipotetice* este îngăduitoare în raport cu cea formală (din punctul de vedere al obligativității) și este orientată, canalizată spre a satisface condițiile unei *reguli* sau a urma îndemnurile unui sfat, fiind divizată în „reguli ale abilității” sau „sfaturi ale prudenței”.

Imperativul constrânge dat fiind că este necesar teoriei morale, iar necesitatea sa poate fi concurată de *plăcere* sau de *interesul* personal; acolo unde intervin *plăcerea* sau *interesul* scade necesitatea. Așadar, tipul de *constrângere* este dependent de tipul de *necesitate*: legea morală include în conceptul său o *necesitate necondiționată* (de oferte materiale), pe când regula *condiționează* (oferta materială) prin tehnici de îndeplinire; cea din urmă este o *necesitate condiționată* subiectiv, de interesul pe care îl manifestăm față de acea ofertă. Celei dintâi îi lipsește materia prin care ar urma ca imperativul să fie bun la ceva care să ne atragă interesul. Ea este numită o *necesitate obiectivă*, pentru că nu este dependentă de interesul sau de plăcerea subiectului moral.

Pe lângă conceptele tipic morale pe care le-am întâlnit până acum, cum ar fi *legea*, *datoria*, *binele*, a căror acțiune se limitează la sfera moralei, *imperativul* nu este doar conceptul fără de care legea morală nu ar putea fi asimilată de ființa umană; el este totodată și conceptul care străbate întregul idealism transcendentă kantian, de la principiile gândirii la nivelurile filosofice și la tipurile lor de cauzalitate. Aceste corespondențe funcționale se datoresc provenienței conceptelor filosofiei transcendente din facultăți de cunoaștere ce aparțin aceleiași ființe umane. Ea gândește cu ajutorul unor tipuri de raționament corespunzătoare posibilității sale de a acționa: în mod *categoric* și în mod *ipotetic*. *Imperativul categoric* este modelat de un principiu practic *apodictic*, a cărui realizare este iminentă, iar *imperativul ipotetic* este modelat de un principiu practic *problematic*, a cărui realizare nu este necesară. Aceeași sursă conceptuală a făcut ca imperativul să penetreze și nivelurile la care este construit idealismul transcendentă kantian cu tipurile corespunzătoare de cauzalitate. Un nivel este cel *sensibil*, al existenței care *este* și prezintă multe avantaje practice, inclusiv pe acela al întreținerii speranței în realizarea fericirii, dar care nu corespunde necesității moralei; celălalt este nivelul *inteligibil*, care nu oferă nici un avantaj practic, dar el *trebuie* să fie, întrucât corespunde necesității morale; și, nu în ultimul rând, satisface proiectul metafizic al acestui tip de filosofie. Imperativul reprezentativ moralei acționează la nivelul *inteligibil*, accesibil *metafizicii*, fiind străbătut de cauzalitatea *inteligibilă*, a mobilurilor raționale concentrate în raționalitatea necondiționată a legii morale. Imperativul nerepresentativ moralei acționează la nivelul *sensibil*, care este impenetrabil problematicii metafizicii, fiind străbătut de *cauzalitatea sensibilă*, a mobilurilor obiectuale ce pot fi atinse prin *imperativele ipotetice*.

Datoria

În calitate de element ce distinge imperativele ipotetice de imperativul categoric, *înclinația* deține un rol și în definirea

conceptului de *datorie*, spre care tinde imperativul. Încă din această lucrare morală de început a etapei critice care este *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant vine în întâmpinarea unei lucrări în care el își va desăvârși ideile morale – și anume *Metafizica moravurilor* – făcând o diviziune a datoriei după felul în care este antrenată înclinația în înfăptuirea datoriei. El dă patru exemple de maxime neuniversalizabile (datorită dominării înclinațiilor) ce exprimă: protejarea vieții prin maxime personale, acolo unde legea nu își poate face loc (1) și, implicit, evidențierea rolului benefic al maximelor ca modalitate de ordonare a vieții și de apropiere de legea morală. Acțiunea care duce la distrugerea unei vieți este văzută deopotrivă și ca distrugătoare a ideii de *umanitate*, a cărei urmărire este, pentru om, un *scop în sine*; ca urmare, și persoana particulară a omului din noi, care participă la ideea de *umanitate*, este și ea un *scop în sine*. Distrugerea acestei persoane ce se află potențial în noi provine din neconsiderarea ei ca un scop în sine, ci ca un *mijloc* al intențiilor noastre destructive. O altă situație este dată de iubirea de sine, care se apropie mai mult de individ și de interesul său când este destinată să-l salveze pe acesta din impas, în condițiile în care cel cu care intră în relație este prejudiciat (2); în primul caz, nimeni nu este prejudiciat. Protejarea vieții din *iubire de sine* este o înclinație ce nu poate fi făcută lege universală, întrucât se bazează pe un *sentiment* (care, după cum este lesne de înțeles, se află în imposibilitatea de a se ridica la nivelul universalității cerut de lege). Deși protejarea vieții pare a fi un mobil puternic în vederea îndeplinirii datoriei față de noi ca specie umană, din punct de vedere teoretic ea este insuficientă, întrucât este dependentă de o mulțime de factori a căror apreciere este lăsată la latitudinea subiectului. Și de aici reiese intenția lui Kant de a concepe imperativele ipotetice ca imperative ale vieții, pe când pe cel categoric ca fiind, în puritatea lui, superior intereselor vieții și, în această calitate, ca ordonator al ei, precum și ca element central al unei metafizici dezvoltate pe terenul moralității. *Egoismul* împiedică abordarea celui alt ca scop în sine, violând *umanitatea* din el nu numai în forma ei generală, dar și sub forma

specială a *dreptului* celuilalt la proprietatea sa. Maxima care înfrânge particularul și posibilitatea acestuia de a fi pus în slujba universalului (3) este și ea blamabilă, pentru că, în primul rând, ea lasă voința inactivă (voință care este, de altfel, instrumentul indispensabil al manifestării rațiunii); în al doilea rând, ea se dovedește fie contrară maximei iubirii de sine, fie este înțeleasă la nivelul ei cel mai de jos (unde nu este antrenată voința). Între cultivarea capacităților naturale (prin făptuire) și alegerea plăcerii (prin nefăptuire) ultima se îndepărtează cel mai mult de universalizabilitate, întrucât nu folosește rațiunea. Aici ne confruntăm cu o înțelegere superficială a ideii de *umanitate*, care nu trebuie doar să nu fie contrazisă în acțiunile noastre, ci trebuie să fie dezvoltată în mod expres (respectiv capacitățile cu care suntem înzestrați de la natură trebuie cultivate în folosul *speciei* și al *ideii* sale de *umanitate*). Maxima care, presupunând că a făcut tot posibilul pentru propria bunăstare, arătându-și indiferența față de necesitățile și bunăstarea celuilalt, nu trebuie să ajungă universală, întrucât este nesocială (4). Ea nu face *rău*, nici nu îl propagă (după cum o fac celelalte maxime), ci evită doar să facă *bine* (să îl considere pe celălalt ca pe sine însuși). Această maximă contravine ideii de *umanitate* nu în părțile sale esențiale (cum ar fi scopul în sine, proprietatea, datoria), ci în cele considerate secundare din punct de vedere moral, dependente de *afectivitate*. Or, noi nu trebuie să pierdem din vedere faptul că atât agentul moral însuși, cât și semenul său au nevoie nu numai de idei generoase și de bunuri, ci au nevoie deopotrivă și de căldură umană, de afecțiune și înțelegere. Acestea fie țin temporar locul celor dintâi, fie le întregesc. Marile stări spre care năzuiește constant ființa umană, cum ar fi *fericirea* sau *iubirea*, includ într-o mare măsură și reciprocitatea afectivă. În enunțul maximei de față se află germeii unei probleme importante ce va fi pusă în *Critica rațiunii practice* și în *Metafizica moravurilor*, și anume dacă *fericirea celuilalt* trebuie să fie considerată de noi ca o *datorie*. Preocupările față de necesitățile, bunăstarea, fericirea *celuilalt* constituie elemente de morală socială pe care Kant le va dezvolta abia după zece, doisprezece ani (incidental, în *Spre pacea*

eternă și, mai deplin, în *Metafizica moravurilor*). Elementul *social* desemnat prin *celălalt* este aici contopit cu elementul *natural*, ce desemnează specia umană, în care este inclus semenul nostru. Acest tip de datorie este cenzurat de a doua expresie a imperativului moral, ce ridică necesitatea moralității la nivelul necesității ordinii naturale.

Datoriile expuse mai sus au o sursă unică: principiul moral. Kant îl justifică prin procedeul numit *deducție*. El are în vedere raportul pe care *datoria* îl are cu *înclinația*, raport definitoriu pentru *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Datoria este satisfăcută de voința determinată în mod expres rațional, iar înclinația este satisfăcută de voința în genere (care își ia voința ca instrument al acțiunii). Ele trebuie să se pună de acord, conform intențiilor acestei filosofii sistematice. În formulările date de Kant legii morale, acordul respectiv apare sub forma expresiei „să poți voi...”. Cele două caracteristici ale voinței (decizia de a *voi* și capacitatea de a pune voința în *practică*) nu se unesc decât în principiul moral; situațiile practice prezintă voințe care *nu pot* răspunde exigențelor rațiunii, adică nu pot să își orânduiască maximele (principiile subiective) după principiul moral (principiul obiectiv). Filosofia critică numește acordul *voinței* cu *rațiunea* „canonul judecății morale a acțiunii noastre în genere”²⁸. Prin acest „canon”, noi putem judeca faptul că unele maxime conțin imposibilitatea contopirii cu legea din motive neidentificate. Altele nu conțin incompatibilitatea maximelor, dar voința își devine contrară sieși, adică ea nu vrea să dea curs unei astfel de maxime universalizabile decât ca excepție.

Conceptul moral de *datorie* are valoare prin imperativul categoric. În cazul imperativelor practice nu se pune problema datoriei. Aici automobilizarea se face cu ușurință, întrucât este satisfăcut un interes personal; în cazul imperativului moral, definit și ca fiind al datoriei, mobilizarea se face numai prin ideea de datorie, care este o abstracție, de unde provine și dificultatea de a veni către ea în mod natural (sau în termenii filosofiei transcendente), prin cauzalitatea sensibilă. Ea este însă o abstracție deosebită, una care

are prin sine capacitatea de a atrage ființa rațională finită către înfăptuirea ei. Și cum este atrasă această ființă care se definește prin raționalitate (ca *ființă rațională finită*)? Tocmai prin îndemnul de a își folosi, chiar dacă nu cu ușurință, facultatea prin care își poate dovedi superioritatea și prin care se poate înscrie în *cauzalitatea inteligibilă*. O ființă duală, dotată pe de-o parte cu o rațiune activă, găsește în această abstracție puternică și totodată sobră, care cere fără să ofere ceva, un „caracter sublim“ și o „demnitate internă“²⁹; dar tot aceeași ființă, în măsura în care este obișnuită să își satisfacă înclinațiile personale prin *cauzalitatea sensibilă*, poate gândi puterea rațională a acestei abstracții ca provenind de la ființa absolută; ea consideră deci că numai această ființă perfectă îi poate adresa porunca imperativului moral. Aici ideea transcendentală de *Dumnezeu*, care în domeniul cunoașterii limita intuiția sensibilă numai la domeniul experienței, apare în această formă practică de *imperativ*; el are, de această dată, rolul de a elibera ființa umană de această limită a sensibilității.

Având perspectiva dublă de a gândi *datoria* și *legea morală* la nivelul *empiric* și, respectiv, la cel *a priori*, Kant vine în întâmpinarea confuziei noastre posibile, făcând precizarea că, în măsura în care există o lege valabilă pentru întregul gen al ființelor raționale, care să judece prin maxime acțiunile acestora pe care să le vrea universalizabile, ea nu poate fi una empirică, ci numai una care să se afle într-o relație *a priori* cu însuși conceptul de *ființă rațională* în genere înzestrată cu *voință*. Și conceptul de *voință* ne va da cheia înțelegerii conceptului de *lege morală*, căci *voința* este definită ca o *facultate* de autodeterminare la acțiune prin *reprezentarea* anumitor *legi* – a unor legi cu un caracter formal, dat de structura cognitivă a ființei raționale. Aceste legi sunt, în fapt, variante ale unicei legi morale; ele îi extind acțiunea de la sfera umană la cea naturală. Fără gândirea și stimularea acțiunii în acord cu un ideal legic, nu există lege morală și nici posibilitatea de a ordona viața practică.

Voința ființei raționale, care tinde spre legea morală ca spre *scopul* său cel mai înalt, a determinat regândirea conceptului

practic de *scop*, care nu mai este subsumat doar *sensibilității*, ca la începutul apriorismului moral; acum el este subsumat *rațiunii*. În acest ultim caz el are valoarea unui principiu obiectiv, fiind valabil pentru totalitatea ființelor raționale. Așadar, scopul practic poate fi *rațional* și *universal*. Această latură a scopului pe care o introduce aici Kant face, pe de-o parte, joncțiunea cu *Critica rațiunii practice* (unde relațiile față de datorie sunt exprimate cu precădere cu ajutorul *principiilor*, față de lucrarea prezentă, unde domină exprimarea acestora prin maxime); și, pe de altă parte, ea face joncțiunea cu *Metafizica moravurilor* (unde scopul rațional este asimilat *datoriei*). Acest gen de scopuri universale și obiective, cu valoare de principii formale, sunt numite de Kant *motive* ale voinței (numai voința rațională le poate avea, întrucât sunt determinate, motivate). Scopurile particulare și subiective cu valoare de *principii materiale* sunt numite *mobiluri* ale voinței (unde un impuls nereflectat determină voința).

Imperiul scopurilor

Voința omenească, pe lângă posibilitatea esențială de a se acorda cu rațiunea spre a legifera domeniul practic prin acțiunea *legii morale*, mai are o posibilitate secundară de legiferare universală prin *totalitatea maximelor* după care acționează. Această posibilitate decurge din specificul legii morale de a fi reprezentată în maxime; ea se exprimă în „...*principiul* în virtutea căruia orice voință omenească apare ca întemeind, *prin toate* maximele ei, o *legislație universală*...”⁴³⁰. Transferând posibilitatea de legiferare universală de la *lege* la *maximă*, Kant a realizat o transformare *dialectică* de genul celei pe care o va folosi ulterior Hegel în *Logica* sa; prin ea, *forma* unei idei este rezultată din *conținutul* care îi este propriu. În acest caz, forma apare din elementul care anterior desemna conținutul în raport cu legea morală, și anume maxima practică. Așadar, deși în prima schemă conceptuală a *Întemeierii metafizicii moravurilor* maximele apăreau ca fiind contrare legii

morale datorită scopurilor ne-formale pe care și le propun, paradigma *imperiului scopurilor* creată în cadrul schemei complementare a aceleiași lucrări spune că, în ansamblu, ele aparțin totuși rațiunii practice și deci legiferării sale. Pe baza existenței acestei relații necesare între *maxime* și *lege* (întreținută de *reprezentarea legii în maxime*) se regăndește și relația de necesitate dintre *legea morală* și *imperativul categoric*, cel care aduce maximele către lege. Dacă există o astfel de relație între totalitatea maximelor și legea morală însăși (prin facultatea *voinței* care le este comună, ca și prin fondul *rațional* al celor două), putem gândi că, în mod analog, ar trebui să existe și o relație între totalitatea imperativelor *ipotetice* (ca expresii ale unei voințe de o raționalitate imperfectă) și *imperativul categoric* (ca expresie a voinței de o raționalitate perfectă). Deși în acest caz s-a păstrat același fond volitiv-rațional ca în cazul anterior, imperativelor au fost concepute ca principii bazate pe tipuri diferite de raționament – ceea ce a schimbat situația față de cea anterioară. Între cele două tipuri de imperative nu există unitatea pe care o formează „reprezentarea legii” în maximele particulare – situație ce reflectă unitatea superficială dintre *etică* și *logică*. Dimpotrivă, între *etică* și *metafizică* există o unitate profundă, care se reflectă în relația dintre *maximă* – *lege* – *imperativ*; aici există o *unitate finală*, care justifică originea lor rațională (în voința rațională) și finalitatea lor *morală*. Datorită acestei unități, legea și imperativul sunt legate printr-o relație indestructibilă, ce face ca unele enunțuri să ne lase să înțelegem că *legea* și instrumentul său care este *imperativul* ar fi identice.

Din alte contexte care susțin necondiționarea legii morale și, mai ales, distanța pe care, inevitabil, legea o are față de orice *maximă*, ca și din inutilitatea exemplurilor în probarea existenței celei dintâi se deduce, dimpotrivă, inutilitatea imperativului. Or, imperativul, prin îndemnul său necondiționat, face ființa umană conștientă de interese superioare celor practice. Căci dacă acesteia nu îi este posibil să ajungă prin comportamentul său la perfecțiunea cerută de imperativ, cel puțin el îl îndeamnă să *gândească* perfecțiunea – și o dată cu ea să gândească și ființa ale cărei

acțiuni sunt perfecte. O *unitate finală* asemănătoare celei dintre *maximă – lege – imperativ* se întâlnește și între *rațiunea practică* și *lege*, care în moralitate se prezintă sub forma *legiferării*. Acest termen desemnează starea activă a legii. Întrucât *scopul* legii nu poate fi atins datorită idealității sale, în locul său apare această stare întreținută de reprezentarea legii de către rațiune și care este înfăptuită de voință. Acțiunea voinței conformă reprezentării legii este *datoria morală*. Fiind o lege ce acționează asupra interiorității umane, datoria morală este față de sine însuși, nu față de un *interes* practic (propriu sau al altuia). Dacă voința ar trebui să urmărească un obiectiv exterior, ea ar fi constrânsă la fel ca în *drept*.

Voința trebuie să fie ori stimulată (prin promisiuni practice), ori constrânsă (prin necesități exterioare). Voința *autostimulată* și *autoconstrânsă* este noutatea teoriei morale kantiene. Prin ea se introduce imperativul categoric, care, deși este neconfortabil prin restricția materială pe care ne-o impune, ne cere să ne-o impunem noi înșine. Așadar, o voință care își poate da legea și *în principiu* poate urma imperativul categoric este *autonomă*. Voința dependentă de condiții personale sau exterioare urmează principii *heteronome*. A avea capacitatea de a da pentru sine însuși o lege înseamnă, în primul rând, a ieși de sub tutela oricărei dependențe personale; ea este valabilă pentru întreaga comunitate umană. Din punct de vedere moral, ea este reprezentată de principiile exprimate în maxime, pe care și le formulează voința urmărind scopurile necesare parcurgerii vieții. Așadar, admiterea unei voințe autonome, capabile să își dea ea însăși legea, duce la gândirea unei similitudini de scopuri (raționale) spre care se îndreaptă această voință. Kant, făcând o relație între *voința particulară*, care prin *raționalitate* se *universalizează*, și *scopurile* pe care le urmărește și care, inevitabil, sunt marcate *de raționalitate*, a conceput paradigma de *imperiu al scopurilor*. Această paradigmă lasă deoparte diferențele ce particularizează ființele umane și conținutul scopurilor lor, considerând doar *fondul rațional* în genere, capacitatea formală de *legiferare*, precum și *ideea de scop* în totalitatea sa. Rostul său este de a atrage atenția asupra ideii de *unitate morală*.

Sursa acesteia se află în facultatea practică de cunoaștere, și anume în caracteristica *universală* a *voinței* de a ni se prezenta sub aspect formal, ca *formă*. Aici se află cel mai important punct de contact al *imperiului scopurilor* cu *legea morală*.

Kant gândește paradigma imperiului scopurilor ca fiind sinonimă cu o altă paradigmă pe care el a cultivat-o încă din prima sa *Critică*, și anume cu cea de *mundus intelligibilis*³¹. Ea însă accentua participarea ființei umane la *cauzalitatea inteligibilă*. De această dată este accentuată capacitatea sa de a fi *legiferatoare universală*. „Un astfel de imperiu al scopurilor ar putea fi realizat prin maxime, a căror regulă imperativul categoric o prescrie tuturor ființelor raționale, cu condiția ca ele să fie *universal urmate*.“³² Ideea de mai sus ne arată că un grad mare de universalizabilizare (de posibilitate de a se apropia de lege) o au maximele din care reiese cel mai pregnant raționalitatea, din care decurge calitatea ființei umane de a fi un *scop în sine* și puterea sa de *legiferatoare universală*. Calitatea ființei umane de a fi în imperiul scopurilor totodată *legiferatoare* și *legiferată*³³ particularizează ideea de *dualitate* umană în moralitate (manifestă atât în conceptele nivelului *sensibil*, cât și în conceptele celui *inteligibil*, atât în *imperativele practice*, cât și în *imperativul moral*). Când apar diferențe între scopul celor două poziții și când ele se reflectă în maxime, necesitatea conformării cu principiul obiectiv al moralității se prezintă ca o *constrângere*, ce ia numele de *datorie*³⁴. Ea este conceptul ce revendică cunoașterea legii universale, dar acțiunea care urmărește legea este conformă maximelor particulare. Față de datoria definită în schema formală ca respectare a legii, din perspectiva imperiului scopurilor integrat în schema teleologică a *Întemeierii metafizicii moravurilor* datoria ne apare ca acționarea conformă maximelor, într-o lume în care maximele celuiilalt trebuie să fie considerate ca fiind ale unei ființe legiferatoare ce are, la fel ca noi, calitatea de scop în sine.

Aplecarea asupra *propriei* persoane care își reprezintă legea în maximele sale (datorită specificului legii morale de a acționa asupra interiorității umane) este completată în cadrul paradigmei

imperiului scopurilor de interacțiunea cu voința rațională a celorlalți. Această paradigmă împarte lumea în ființe capabile de interacțiuni raționale, ființe care din acest motiv sunt purtătoare ale *demnității*, și în ființe neraționale sau lucruri purtătoare ale unui *preț*³⁵. Demnitatea este unică și are o *valoare absolută*, intrinsecă; de aceea, ea nu poate fi înlocuită cu nimic altceva. Ființa umană are demnitate în virtutea *umanității* pe care o posedă; datorită acestei calități superioare ea este un *scop în sine* (nedeependent de cauze exterioare). Umanitatea ajunge la dezvoltarea sa maximă în cadrul *moralității*. De aceea, pentru Kant numai *umanitatea* și *moralitatea* au *demnitate*. Prețul nu individualizează obiectul pe care îl reprezintă, de aceea el poate fi echivalat cu ceva asemănător. Neavând rațiune, el nu există în sine, ci numai spre a pune în valoare existența umană, cu nevoile și trebuințele sale, ca *preț de piață*, dar și cu afectivitatea și cu înclinațiile sale estetice, ca *preț de afecțiune*. Aceste prețuri ce satisfac înclinațiile ființei raționale reprezintă *valorile sale relative* (relative la valoarea sa absolută).

Datorită calității acestei ființe de a fi *scop în sine* (care îi conferă valoare absolută), imperativul categoric se reformulează ținând seama atât de calitatea celui alt de a fi *scop în sine*, cât și de cuantumul de *raționalitate* al maximei după care acționează celălalt: „... acționează în relație cu orice ființă rațională (cu tine însuși și cu alții) astfel încât în maxima ta ea să fie totodată valabilă ca scop în sine”³⁶.

Noi ne întâlnim cu aceste culmi pe care le poate atinge ființa umană (respectiv cu calitatea sa de *legiferatoare* și cu *demnitatea* persoanei) prin exercitarea rațiunii asupra voinței. Dacă la începutul acestei lucrări Kant revendica o *facultate* capabilă să poată duce la bun sfârșit demersul moral (voința bună), transformând schema formală a conceptelor morale într-o schemă teleologică, el consideră că o *atitudine* bine orientată este mai conformă noului context. Ea este *intenția bună*, sinonimă cu *virtutea*.

Iată și o altă schimbare de accent care se petrece o dată cu *imperiul scopurilor* și cu raționalitatea prezentă în totalitatea maximelor practice care îl compun; spre a aduce către centrul

moralității maximele practice, ele sunt considerate din perspectiva potențelor lor morale; ca atare, *heteronomia* lor inițială, rezultată din cultivarea *sensibilității* în defavoarea *rațiunii*, va fi pusă între paranteze, iar prin cuantumul lor necesar de raționalitate ele vor alcătui baza invocării *autonomiei* morale. Și în acest caz încadrat în *imperiul scopurilor* se observă transformarea unor elemente *periferice* ale schemei *formale* a *Întemeierii metafizicii moravurilor* în elemente *centrale* ale schemei *teleologice* a aceleiași lucrări, precum mai înainte am văzut, în cazul formării acestui concept, cum unele dintre fostele elemente de *conținut* au devenit în noile condiții teoretice elemente *formale*.

Totalitatea maximelor ar putea fi privită, din această perspectivă, ca moralitatea omului *in actu*, iar legea morală ca *potentia moralia*. Această situație, inversă față de cea expusă inițial, pare surprinzătoare, dat fiind că, din punct de vedere teoretic, legea morală este expresia moralității, pe când maxima este doar încercarea de apropiere de lege. În fapt, ființa umană nu are altă posibilitate de acționare decât maxima și *șansa* de a o gândi pe a doua, dar nu de a o transpune ca atare în practică. Valorificând din această perspectivă *heteronomia* ca aflându-se într-o relație strânsă cu *autonomia*, Kant a putut să afirme că maximele dobândesc o *formă universală*; în acest scop ele *trebuie* alese altfel încât să corespundă legii, să fie maxime *morale*, iar nu simple maxime ce satisfac scopuri practice, întâmplătoare.

O altă caracteristică formală a maximei este aceea că ea are un *scop* în genere, dat fiind că ea este formulată de o ființă care în mod teoretic constituie, prin natura sa, un *scop în sine*; în această calitate de alcătuitor de principii subiective sau maxime, omul este capabil să formuleze și să urmărească scopuri, selectându-le pe cele *universale* și *absolute* și renunțând la cele care sunt doar *particulare* și *relative*. Prin acest proces de triere în funcție de semnificația lor morală, maximele se bucură de o *determinare completă*, întrucât – spune Kant – sursa lor se află în propria noastră legiferare (de aici provine completitudinea lor). În urma acestei trieri, relația dintre *voință* și *putință* nu mai constituie o problemă

pentru agentul moral (după cum o constituia în prima formulare a legii morale). Fondul volitiv ce dă omului calitatea de legiferator universal (prin ideea de scop în sine) se manifestă necondiționat de scopurile particulare, imediate.

Autonomia voinței

Scopul formal pe care îl pune în evidență paradigma *imperiiului scopurilor* ajută, de asemenea, și la explicarea unui alt concept – chiar mai important decât acesta pentru specificul moralei kantiene – și anume *autonomia voinței*. Ființa umană – spune Kant – trebuie să se judece pe sine și deci acțiunile pe care le întreprinde după *scopul formal*, întrucât acesta o caracterizează în mod *esențial*. Tot astfel – gândește el – ar trebui să facă și ființa supremă, să îl judece pe om în funcție de scopul său formal, întrucât prin el dobândește valoare absolută. Această pretenție ca ființa absolută să țină seama de *valoarea absolută* a ființei derivate, care deține această valoare într-o ierarhie ce exclude tocmai ființa absolută, creează, în această problemă, o prăpastie între reprezentarea *creștină* și cea a *metafizicii kantiene a moravurilor asupra ființei supreme*. În primul rând, ea elimină ființa primă din teoria morală, fiind dată această ierarhie care se desfășoară sub nivelul său. În al doilea rând, ființa primă care a fost eliminată din moralitate de către ființa derivată este recompensată în metafizică, unde ea găsește în aceeași ființă derivată un partener de dialog înzestrat cu *rațiune* și cu capacitatea de a acționa prin *forme* – deci un partener mult mai subtil în comparație cu creștinul obișnuit, căruia nu i se cere atât *rațiune*, cât i se cere *credință* (încredere în decizia divină).

Trecând de la tema *metafizică* a relației omului cu ființa divină la tema *ne-metafizică* a relației omului cu semenul său, se va observa că introducerea scopului formal o dată cu a doua schemă conceptuală a *Întemeierii metafizicii moravurilor* dă mai multă precizie *normei* morale; prima schemă doar trasa contururile *normei*, prin impunerea direcționării exprese către ceea ce este esențial în

moralitate; expresia „în vederea legii“, ca *normă absolută*, se afla în competiție cu expresia „conform legii“, ca *normă relativă*. În aceeași etică normativă, raportarea normei la finalitatea formală ne prezenta acțiunile ca fiind *permise* sau *interzise*. Acțiunile reprezentate de maxime *autonome*, care fac dovada unei voințe necorupte de scopuri ocazionale, dau semnificație *moralității*. Astfel de acțiuni semnificative moral sunt *permise*; ele se află în *acord* cu autonomia voinței, fiind date de o voință esențialmente rațională – raționalitate ce se răsfrânge și asupra acțiunii respective. Acțiunile care se află în dezacord cu această voință sunt *interzise* de aceeași instanță teoretică. Conform primei scheme, maximele autonome din care rezultă acțiuni permise ar trebui să fie orientate „în vederea legii“, dat fiind că le-a generat o voință *esențialmente rațională*. Acțiunile *interzise* se află în dezacord cu voința rațională; ele nu sunt cuprinse în nici una din cele două expresii ce desemnau normele morale, respectiv „în vederea legii“ și „conform legii“. Ele ar fi putut fi cuprinse într-o a treia expresie, și anume „contrar legii“; dar numai cu condiția ca în prima etapă de definire a normelor să fi existat posibilitatea definirii explicite a *legii* și a *normei* pe care o exprimă, spre a cunoaște exact ceea ce le este contrar. Or, acestea lipsesc, Kant folosindu-se inițial îndeosebi de intuiție și de sugestie în redarea acestor termeni.

În a doua situație normativă a prezentei lucrări se introduce o posibilitate care nu exista în prima situație. Ea este *acordul maxim* ce poate exista între o *acțiune* și *voința* care a generat-o; acțiunea care înfăptuiește acest acord se numește *necesară*. Ea nu poate face obiectul unei voințe raționale obișnuite; numai *voința sfântă*, bună la modul absolut – spune Kant – o poate realiza. Această posibilitate de excepție nu exista în situația simplă de început, întrucât ea nu este relevantă pentru etică și pentru ființa duală (sensibil-rațională) pentru care a fost concepută această disciplină. De aceea ea apare ca un appendice la schema teleologică, atunci când norma morală este detaliată, și când interferențele metafizicii cu morala apar tot mai frecvent. Aici ea marchează limita superioară a ființei duale, poziție în care ea nu are nevoie să își reprezinte norma

absolută pentru a putea înfăptui norma relativă, ci este capabilă să realizeze norma absolută fără preparative. Pentru voința acestui gen de ființe nu există nici *constrângerea* de respectare a principiului moral, nici *obligatia* resimțită în vederea acestuia.

Etica funcționează la nivelul inferior acestei poziții de excepție, unde *nu* se înregistrează un acord necesar între voință și acțiune, dar există o *dependență* față de principiul rațional al autonomiei voinței. În acest caz, voința este *constrânsă* să respecte principiul pe care îl formulează moralitatea, principiu care îi creează o *obligatie* față de aceasta. *Datoria* morală este redefinită aici, cu ajutorul acestor ultime două concepte, ca fiind „necesitatea obiectivă a unei acțiuni făcute din obligație”⁴³⁷.

Se spune că o voință este autonomă atunci când ea se poate concentra asupra raționalității sale de fond spre a putea depăși cazurile *particulare* de interes sau de plăcere; în acest fel ea se înscrie în *universal*, în domeniul de acțiune a legii. Spre a realiza acest transfer de poziții, voința particulară trebuie să renunțe la dependența sa față de obiecte, care sunt *particulare*, concrete, trebuind să se îndrepte numai asupra capacității sale de a corespunde legii, abstracției, *universalului*. Asociind voinței *trebuirea*, autonomia ne apare ca o *regulă* practică exprimată sub forma unui *imperativ categoric*. Din punctul de vedere al teoriei facultăților de cunoaștere, această regulă este rezultatul unei *sinteze* formulate într-o *judecată*, dat fiind că voinței i se asociază o condiție (aceea de a asimila o poziție diferită față de cea avută inițial); căci după cum se poate observa, imperativul (care este purtătorul unei raționalități *perfecte*) nu este conținut în conceptul de voință umană (a cărei raționalitate este *imperfectă*). Această sinteză se subsumează unei probleme de fond a idealismului transcendent kantian, și anume aceea a *judecăților sintetice a priori*. Dar influența acesteia asupra acordului în discuție este aici superficială în comparație cu impactul pe care aceeași problemă îl are asupra cunoașterii teoretice; în cunoașterea de tip moral influența metafizică este dominantă, justificând situarea de către Kant a acestei ultime discipline în domeniul moralității. Din ea reiese nevoia de extrauman

(în cazul de față de divin) pe care o sesizează voința umană. Și totodată de aici reiese că la Kant *raționalitatea* îl unește pe om cu Dumnezeu. Concepând astfel această relație, el dovedește că a renunțat la vechea uniune *intelectuală* a omului cu Dumnezeu, lăsând *intelectul* uman să îndeplinească doar sarcini terestre (de cunoaștere prin experiență).

Heteronomia voinței ne apare, de asemenea, ca o regulă practică, dar care primește regula de acționare de la natura *obiectului*, pe care o preia *subiectul* (pe baza acestei capacități de receptare se formează relația dintre *mijloc* și *scop*). Ea nu include nici un transfer de poziții (după cum se întâmplă în situația de mai sus). Imperativul este condiționat de obiect, fiind unul *ipotețic*. El este inclus în mai multe situații practice, dintre care *fericirea* și *perfectiunea* sunt cele mai importante. Ele se produc prin acțiunea anumitor *mobilituri* asupra voinței. *Fericirea* face ca obiectul să determine voința prin *înclinația* personală, prin ceea ce simte cineva că va corespunde acestei stări. *Perfectiunea* face ca obiectul să determine voința prin *rațiune*. Ca atare, această din urmă situație se bucură de mai multă obiectivitate decât prima, constituind o treaptă mai importantă decât aceea în formularea de principii practice conforme legii.

Voința ființelor raționale, care este facultatea executivă a rațiunii practice (și prin această calitate este un instrument al legii morale), are capacitatea de a acționa conform principiilor; prin această calitate voința este purtătoarea unei *cauzalități* speciale. Perspectiva cauzală care ni se deschide dă voinței posibilitatea explicării unui alt concept moral important, care exprimă prin sine o cauzalitate: el este cel de *libertate*. Prin *voință* și *raționalitate* Kant explică libertatea ca pe proprietatea cauzalității raționale, conform căreia se poate acționa independent de cauze determinate străine³⁸. Ca și la definirea legii morale prin contrast cu legea naturii, Kant se folosește în definirea libertății de contrapartea ei naturală, care este *necesitatea*. Libertatea rezultată din raționalitatea umană se află în opoziție cu *necesitatea* naturii, unde determinarea se face prin cauze exterioare și se aplică ființelor lipsite de rațiune.

Dacă libertatea definită *negativ* ne arată că ea nu poate fi determinată din exterior, rezultă că în mod *pozitiv* ea se definește ca fiind determinată din sine – deci ca *autonomie* și, ca urmare, ca autolegiferare; căci – spune Kant – *cauzalitatea* este indisolubil legată de *legea* conform căreia are loc, în virtutea căreia se asigură relația de la cauză la efect. Noi nu trebuie să înțelegem libertatea ca pe o manifestare a unei acțiuni necondiționat independente (după cum o întrebuințează limbajul comun); definită la modul pozitiv, în această schemă rațională ea este dependentă de legea morală. Numai astfel ea reprezintă o cauzalitate rațională.

O problemă mai dificilă decât cea epistemologică pusă aici de Kant, și anume de a deduce elementul sintetic din elementul analitic (din conceptul de libertate a voinței), este cea de opțiune practică, asupra căreia Kant a meditat mai puțin în această lucrare, și anume: ființa umană dorește înscrierea acțiunilor sale în cauzalitatea rațională știind că „impulsurile și înclinațiile” sunt considerate o forță inferioară în viața sa. Dintru-nceput, ea ar trebui să aibă *conștiința* superiorității rațiunii, spre a își face opțiunea și apoi pentru a și-o susține, căci ea îi pune o problemă vitală. Ea trebuie să aleagă o cauzalitate care, deși se prezintă ca fiind *superioară*, îi oferă numai *abstracții* în a căror realizare ea trebuie să se antreneze îndelung, în detrimentul unei cauzalități ce îi face oferte *concrete*, cu realizare imediată sau care o învață strategii prin care să ajungă la ele – cu toate că aceasta este desemnată ca fiind cea *inferioară*. Kant nu satisface semnele noastre de întrebare în mod direct; răspunsul său este dat aici în limitele potențelor raționale pe care le posedă specia umană, potențe ce pot fi actualizate în condițiile unei bune relații între *voința* și *rațiunea* personală: „Nu este suficient să atribuim voinței noastre, indiferent din ce cauză, libertate, dacă nu avem o rațiune suficientă s-o atribuim și tuturor ființelor raționale. Căci cum moralitatea ne servește nouă ca lege numai întrucât suntem *ființe raționale*, ea trebuie să fie valabilă și pentru toate ființele raționale...”³⁹. Din acest citat vedem că problema lui Kant, în această etapă *critică* a elaborării teoriei sale morale, este de a arăta *cum* este posibilă o morală rațională, lăsând

pentru etapa finală, *doctrinală* a problematicei morale răspunsul la întrebarea: din ce *motiv* este satisfăcut agentul moral de decizia sa rațională? Pentru a răspunde la această ultimă întrebare ar trebui ca elementul *particular* să iasă în prim-plan. Or, aici acest element nu are o semnificație morală, trebuind să se *universalizeze* (prin reprezentarea legii) spre a deveni semnificativ. Raționamentul care domină această temă este: e inutil să atribuim libertate voinței proprii dacă nu o atribuim și celorlalte voințe, căci în acest caz ne-am suprima propria libertate, care nu se manifestă decât în *relație* cu alte manifestări de libertate; această caracteristică a sa rezultă din raționalitate, care este *universală* la ființa umană. Spre deosebire de ea, *bunul plac* decurge din mobiluri sensibile, care sunt limitate de interesul *personal*; el nu poate, așadar, să își găsească reflexul în celălalt decât într-un mod întâmplător. Din perspectiva raționalității, libertatea este capacitatea unei ființe raționale de a își da legea, dar nu de a și-o da numai pentru sine, ci ea trebuie să o dea astfel încât să fie valabilă pentru toate ființele raționale, ființe care, la rândul lor, trebuie să facă același lucru în virtutea raționalității lor.

Deși libertatea este gândită ca un concept ce pune în valoare raționalitatea *individuală*, aplicarea sa ni-l relevă ca pe un concept al *relației*, ce îl include cu necesitate și pe celălalt, altminteri el s-ar anula. Aceasta este *rațiunea suficientă* a condiționării libertății de către raționalitate. Voința rațională care acționează în *relație* cu alte voințe raționale este cea asupra căreia se poate pronunța cu sens *formalismul etic* kantian în problema libertății. În celălalt agent moral noi presupunem o raționalitate de fond care să poată da în principiu un răspuns *universal*; totuși, dată fiind supoziția după care la ființa rațională finită *raționalitatea* este împărțită cu *sensibilitatea*, noi nu putem ști dacă acest *fond* rațional funcționează întotdeauna conform așteptărilor noastre de raționalitate. Rezultă că dualitatea *rațional-sensibilă* face în mod implicit apel la *încrederea* pe care noi trebuie să o avem în răspunsul rațional al celuilalt în *toate* cazurile considerate (dată fiind posibilitatea ca intervenția simțurilor să perturbe rațiunea în *anumite* cazuri). Prin

urmare, noi nu putem ști dinainte *pe ce procent* de raționalitate conținem într-un moment determinat și *cât timp* opțiunea celuilalt este dominată de raționalitate sau de sensibilitate. Dar această ultimă problemă rezultată din formalismul kantian nu mai poate fi soluționată în limitele acestuia, dat fiind că ea implică ideea *devenirii*, care include *timpul* – idee străină formalismului etic care, după cum s-a văzut și în cazul *voinței bune*, este a-temporal. Formalismul etic kantian răspunde *indirect* la acest gen de întrebări prin însuși *fondul imperativ* al moralității: ea pune așadar raționalitatea sub semnul *treburii* (agentul moral *trebuie* să dea un răspuns *rațional* spre a își dovedi superioritatea ontologică).

În pofida marii elasticități a ideilor de care dă dovadă în general *Întemeierea metafizicii moravurilor*, în această situație ne lovim de rigiditatea modului în care este înțeleasă obligativitatea raționalității, prin legarea sa de libertate. Astfel, se spune că o ființă rațională este o ființă liberă, fiind definită ca „Orice ființă care nu poate acționa altfel decât *sub Ideea de libertate*...”⁴⁰. Ea este *liberă* prin cauzalitatea în care se înscrie deliberat, pentru că este *rațională* prin originea sa (unde relevantă este structura sa cognitivă).

Prin această relație de interdependență, Kant, chiar dacă nu este într-un totuși edificat asupra rolului important al *sensibilității* în manifestarea *raționalității* (după cum va fi în *Critica rațiunii practice* și, mai ales, în *Metafizica moravurilor*), are totuși meritul de a trasa conturul soluției sale metafizice, care este dată în limitele moralității, deci ale raționalității – așadar, cultivând latura opusă sensibilității. Iată o dovadă a forței cu care Kant investește, în acest moment, *rațiunea*: „Dar este imposibil – spune el – să concepem o rațiune care, conștientă că este autoarea judecăților ei, ar primi o conducere din altă parte, căci atunci subiectul n-ar atribui determinarea judecății rațiunii lui, ci unui impuls”⁴¹.

Elementele pe care le invocă aici Kant (*ființa umană*, *raționalitatea* și *sensibilitatea* sa) sunt încă insuficiente spre a da un răspuns metafizic deplin. Omul, care este posesorul rațiunii practice, nu se mai gândește la Dumnezeu în acțiunile sale; căci

ar însemna că rațiunea sa nu este îndeajuns de puternică și că ar avea nevoie de un „impuls“ deasupra ei. Or, acest ultim termen este consacrat de terminologia practică kantiană părții inferioare a moralității, a aceleia pentru care imperativul este irealizabil. În cazul de față, el este cel care creează confuzia, întrucât este purtătorul unui sens străin setului terminologic kantian, de genul unui *deus ex machina*. Întrucât aceasta este o lucrare de întemeiere în raport cu lucrările ulterioare moral-metafizice, gândurile lui Kant se îndreaptă îndeosebi către *baza morală* a viitoarei construcții, ca și către delimitarea moralei de o disciplină cu care ea se intersectează adesea, cum este *religia*. Iată de ce față de religie el poate părea nedrept (sfârșitul *Criticii rațiunii practice* va compensa această carență).

Decizia rațională și resorturile care ne determină să alegem o mare abstracție (datoria morală) în locul unui mic bun concret (scopurile practice) pătrund totuși și în formalismul etic kantian. Aici însă elementele concrete apar în planul *real*, față de moralitate cu raționalitatea corespunzătoare și cu cauzalitatea sa prin libertate, care apar în planul *ideal*. Kant spune: „Am redus în cele din urmă conceptul determinat al moralității la ideea de libertate; dar nu am putut demonstra că ideea de libertate este ceva real nici măcar în noi înșine și în natura omenească: am văzut numai că trebuie s-o presupunem, dacă vrem să concepem o ființă rațională și înzestrată cu conștiința cauzalității ei în ce privește acțiunile ei...“⁴². Conceptul de moralitate se bazează pe o idee indemonstrabilă – cea de *libertate* – întrucât omul și natura umană în genere nu fac dovada ei. O idee care nu posedă realitate practică trebuie să fie foarte puternică spre a putea susține conceptul unei discipline. De ce libertatea este puternică? Pentru că ea decurge dintr-un concept puternic: cel de *raționalitate*. *El are* realitate practică.

Dacă libertatea nu este decât o idee nedemonstrabilă, noi nu putem să o fixăm într-un moment sau să avem pretenții asupra constanței opțiunilor noastre. Ceea ce trebuie să facem noi este să o *presupunem*. De asemenea, libertatea pe care ne-o solicită legea morală, de a nu alege pentru acțiunile noastre decât maxime

universalizabile, nu o avem decât de presupus. Sub influența lui Platon, planul ideilor are o forță în sine; dar spre deosebire de el, ideile nu depășesc în autenticitate planul realului, ci îl completează. Această descendență a *Întemeierii metafizicii moravurilor* din teoria platonice a ideilor întărește valoarea sa epistemologică, lăsând însă valoarea sa practică nedeterminată.

Orice ființă umană are atât posibilitatea de a formula maxime universalizabile urmărind abstracția legii morale, cu condiția folosirii rațiunii, cât și posibilitatea de a eluda legea prin nefolosirea acestei facultăți. Dar folosirea rațiunii dă posibilitatea nu numai de a urmări abstracția cu valoare a legii morale, dar și principii cu scopuri concrete, în parte raționale. În general, ele sunt lipsite de valoare, dar noi trebuie să le acordăm importanță, întrucât între acestea își poate face loc problema *fericirii* (prin maxima pe care și-o formulează drept scop). Deși în *Întemeierea metafizicii moravurilor* fericirea nu ne este prezentată ca fiind morală, ea – spune Kant – se manifestă în condițiile presupunerii legii morale, întrucât prin felul în care o așteptăm noi ne folosim de conceptele maximei universalizabile (ale aceleia care tinde către legea morală). Respectiv, noi gândim că o *merităm* și o primim ca pe o *demnitate*. Dacă putem vorbi de o „demnitate“ a acestei stări, putem infera – prin analogie cu cazul tipic moral al legii – că noi suntem *indiferenți* față de *mobilul* care o declanșează⁴³, dar nu mai suntem indiferenți față de starea de satisfacție pe care ne-o produce (ceea ce o și diferențiază de legea morală). Dacă o asemănăm din nou cu legea morală, observăm că nimic *nu ne constrânge* să ne îndreptăm către fericire, întrucât teoria moralei nu ne impune nici o *obligativitate* față de ea. Și deși fericirea pare a se bucura de „demnitate“, prin care ea se apropie de legea morală și de valoarea asociată acesteia, prin indiferența cu care se raportează la constrângere ea se îndepărtează de cea din urmă. Față de legea morală noi, ca subiecți ai moralității, suntem obligați să o respectăm; deși în calitate de ființe raționale obligativitatea, cu constrângerea corespunzătoare, nu ar trebui să fie resimțită, dat fiind faptul că individul uman este trimis prin ea către partea sa

rațională, orânduită de cauzalitatea *eficientă*, ce are rostul să ne elibereze de constrângere. Dacă constrângerea este totuși resimțită, ea se datorește cauzalității *finale*, ce are un efect imediat.

Dialectica rațiunii

Cele două moduri de a recepta obligativitatea se bazează pe capacitatea ființei umane de a accede la cele două niveluri de cunoaștere. Ele sunt susținute de eul nostru constant, înzestrat cu conștiință. Când este afectat de fenomene, eul aparține lumii sensibile. Ceea ce ajunge la conștiință nemijlocit de simțuri face ca eul să aparțină lumii inteligibile. Ființa umană sesizează prin conștiință înscrierea sa în lumea inteligibilă, dar nu poate determina cunoașterea ei. Pentru lumea inteligibilă ea găsește în sine o altă facultate, care îi este caracteristică numai ei dintre toate ființele, și anume *rațiunea*. Kant o numește, pentru forța sa de penetrare, *intelență*⁴⁴; ea constituie o prelungire terminologică a perioadei *precritice*, fiind în această perioadă *critică* distinctă funcțional de facultatea conceptualizatoare a *intelectului*, care nu este antrenată în moralitate. Ceea ce diferențiază aceste două facultăți (*intelectul* și *rațiunea*) este dependența de intuiții sensibile a intelectului în vederea cunoașterii. Rațiunea, având capacitatea de a lucra direct cu abstracții, nu are nevoie să fie afectată de intuiții spre a avea informații. Kant numește această calitate a rațiunii de a se autosusține prin idei, neavând nevoie de mijlocirea obiectelor exterioare spre a primi impresii de la ele, *spontaneitate pură* (spre deosebire de spontaneitatea intelectului, care este produsă cu ajutorul sensibilității). Ea îi produce accesul la lumea inteligibilă. Ființa rațională finită, conștientă prin eul său de apartenența la această lume, nu este supusă sub acest raport legilor naturii și cauzalității sensibile, ci legilor libertății și cauzalității inteligibile.

Deși cauzalitatea inteligibilă este cea mai influentă în viața ființei raționale finite, ea nu se bucură de eficiența procesului cognitiv, rămânând un fond permanent al celui din urmă și al

cauzalității sensibile ce i se asociază. În ordinea cauzalității sensibile, fenomenele sunt determinate de mobiluri pe care Kant le numește – după cum am văzut – „impulsuri și înclinații“. Unul dintre principiile care subordonează aceste mobiluri este *fericirea*, pe când acțiunile primei cauzalități sunt subordonate numai *legii morale*. Dacă se spune că noi trebuie să luăm drept fond al cauzalității sensibile cauzalitatea inteligibilă, atunci fericirea trebuie să aibă, în consecință, și un fond moral care îl dublează pe cel natural, rezultând că fericirea este legată de legea morală atât din punct de vedere metafizic, cât și din punct de vedere cauzal, deci cognitiv. Această poziție dublă pe care o deține fericirea are loc datorită subordonării sale problemei ontologice. Astfel, dacă în cunoașterea tipurilor de *cauzalitate* se observă o determinare exercitată din direcția *cognoscibilului* către *incognoscibil*, la nivelul *valoric-moral* la care apare fericirea situația este inversă, *preeminența inteligibilului* fiind necontestată. Preeminența acestui nivel este o consecință a priorității tradiționale a ontologicului, pe care însă Kant o tratează ca pe o problemă exterioară fondului său principal de idei – cel moral – care se folosește numai de *supoziția* sa. Ea apare în relație cu fondul epistemologic-moral, mai precis o dată cu ideea includerii de către lumea inteligibilă a principiului lumii sensibile, împreună cu legile sale.

Dualitatea ființei umane, înzestrată atât cu o voință puternică, dar și tentată să își satisfacă impulsurile și înclinațiile, atrage forma de *imperativ* a cauzalității superioare, precum și forma de *datorie* față de acțiunile care trebuie să se conformeze celei dintâi.

Imperativul categoric, posibil prin ideea de libertate, este co-substanțial cu lumea inteligibilă, dar este necesar numai întrucât există și lumea sensibilă, la care ființa umană participă în egală măsură. Asocierea imperativului cu voința umană unește suportul metafizic al cauzalității cu teoria facultăților de cunoaștere, care ne dezvăluie bifuncționalitatea facultății voinței: voința confruntată cu cauzalitatea sensibilă prin impulsuri și înclinații își ia drept îndreptar aceeași voință în starea ei pură, neafectată de nimic sensibil. Așadar, aceleași facultăți i se asociază două stări diferite:

una sensibilă și una pură, care este „condiția rațională supremă a voinței sensibile”⁴⁵.

Rațiunea practică are, prin voință, aceeași posibilitate ca și rațiunea teoretică de a folosi nivelul sensibil drept primă treaptă a procesului său cognitiv, treaptă care este ulterior desăvârșită cu ajutorul regulilor gândirii, expuse în forma logică a conceptelor pure; în cazul practic, acestea din urmă sunt înlocuite de cauzalitatea inteligibilă cu forma corespunzătoare a imperativului.

Bifuncționalitatea voinței a dat posibilitatea ca pentru prima dată în cadrul filosofiei critice să fie subliniată importanța *mentalului* ca totalitate potențială a facultăților de cunoaștere. Aceeași voință poate face, cu ajutorul mentalului, două operații: una cu date *sensibile*, alta cu elemente *pure* (situație cu care nu ne vom mai întâlni pe parcursul filosofiei critice, unde *voința* se va diviza în *empirică* și *pură*). „Nu există om, nici cel mai înrăit ticălos – spune Kant – cu condiția numai de a fi obișnuit să folosească rațiunea ... cu o voință care este liberă de impulsurile sensibilității, se transpune în gând într-o ordine cu totul alta decât cea a poftelor lui din câmpul sensibilității...”⁴⁶

Se observă aici coexistența celor două ordini ale lucrurilor, precum și posibilitatea depășirii sensibilului de către inteligibil, grație mentalului de influență cartesiană, care a stimulat morala și teoria kantiană a cunoașterii. Ascendentul cognitiv prin care este desemnat mentalul devine sesizabil o dată cu îndepărtarea de bunurile exterioare și îndreptarea către interior și către valoarea intrinsecă a persoanei. *Eul* epistemologic, care în domeniul cognitiv se raporta la lume prin formele pure ale sensibilității și gândirii, a luat în domeniul moral forma *persoanei*, pentru care lumea este cealaltă persoană; ea își ordonează viața după prescripția legii morale. Prin ea nu se evidențiază doar tipul superior de cauzalitate la care participă persoana, ci ea creează *demnitatea* și *valoarea* umană. Ca subiect al apriorismului moral, persoana este susținută de ideea de *libertate*, exercitată prin facultatea sa a voinței.

Voința este însă capacitatea unei libertăți neactualizate, pentru a cărei actualizare este necesar imperativul. Iar atunci când

libertatea se actualizează, ea nu poate fi identificată ca atare. Ea există numai ca *idee* a unei rațiuni care s-a distanțat de lumea sensibilă și de *conceptele empirice* pe care le face posibile. Așadar, libertatea nu poate fi un *concept empiric*, pe care să îl verificăm în experiență. Spre a ne da seama de ce nu o putem întâlni în experiența practică, Kant o compară cu experiența cognitivă; cea din urmă este supusă legilor naturii și *necesității* lor *naturale*; dacă facem uz de necesitatea naturală în judecarea naturii, folosim cunoștințe *a priori*, în speță conceptul *a priori* de natură. În timp ce aceasta din urmă nu intră în conflict cu experiența, ci este confirmată de ea, *ideea a priori* de lege morală intră în conflict cu experiența; de aceea, morala kantiană nu se așteaptă ca în experiența noastră să respectăm legea morală în litera ei, ci doar ca în acțiunile noastre (în experiența morală) să ne orientăm după *maxime universalizabile* (care păstrează spiritul legii).

Deosebirea care ne este evidențiată între *legea naturală* și *legea morală*, precum și între experiențele corespunzătoare lor impune o diferențiere între sensurile unui alt concept pe care îl folosesc cele două cazuri, respectiv cel de *realitate obiectivă*. Ca idee provenită din rațiune, care este o facultate de cunoaștere ce se bucură de realitate obiectivă, libertatea preia realitatea obiectivă a rațiunii; dar întrucât libertatea este numai gândită și niciodată înfăptuită ca atare în experiența practică, realitatea sa obiectivă rămâne *problematică*. Spre deosebire de *libertate*, *natura* este receptată prin facultatea de cunoaștere a intelectului, care are capacitatea de a formula concepte pe baza experienței. Din acest proces rezultă conceptul de natură, a cărui realitate obiectivă provine numai din *experiență*.

După cum se poate observa, Kant a atribuit *intelectului* și *rațiunii* poziții și funcții cognitive și metafizice distincte. Punerea rațiunii în situația intelectului generează false așteptări sau iluzii. Spre a le cuprinde și analiza, Kant folosește termenul antic de *dialectică* (ca artă de a trata aparențele). Cea mai importantă aparență de acest gen este contradicția dintre *libertatea voinței* (gândită) și *necesitatea naturii* (reală). O contradicție asemănătoare am semnalat anterior între sferele de acțiune ale celor două facultăți,

contradicție localizată în dubletul *raționalității* legii și *sensibilității* fericirii. În timp ce intelectul ni se prezintă ca o capacitate ce poate da un concept al naturii, concept care trebuie să rezulte cu necesitate din experiență, rațiunea este o idee care nu apare în experiență, dar care trebuie să existe cu necesitate în mintea celui care produce experiența (sub forma *reprezentării* mentale a legii pentru cel ce acționează). Totuși, caracterul neproblematic de care dă dovadă intelectul nu îl recomandă ca pe o facultate superioară rațiunii. Putem vorbi numai de o siguranță mai mare pe care o avem în folosirea sa decât în folosirea rațiunii. Aceasta, în pofida caracterului său problematic, nu are un înlocuitor în domeniul acțiunii umane; ea este singura care acționează în domeniul practic, negăsindu-și locul în necesitatea naturii. Astfel, se dovedește că libertatea, cu lipsa de certitudine pe care o aduce, este indispensabilă cunoașterii interiorității umane în special, și prin ea cunoașterii ne-empirice, din principii. Rezultă că înfruntarea sa cu necesitatea naturală este *necontradictorie*, cele două răspunzând la două legiferări diferite ale facultăților umane de cunoaștere. Prin aceste două legiferări evidențiate în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant adaptează sensul tradițional de *dialectică*, localizat la procesul cognitiv; în cazul de față ea este particularizată la funcționarea aparent discordantă a celor două facultăți principale de cunoaștere, din care rezultă un conflict superficial, întrucât nu pătrunde esența funcționării acestor facultăți. Și filosofia transcendențială ne arată de ce acest conflict este numai aparent: dacă necesitatea naturii și libertatea voinței sunt disjuncte în natură, ele se unesc în același subiect uman ca două laturi ale sale. Ca *fenomen*, subiectul uman este supus unor legi care îi orânduiesc existența din punct de vedere cognitiv; sub acest raport, el are drept suport *conștiința de sine* ca obiect al simțurilor. El însă este independent de aceste legi în calitatea sa de *lucru în sine*, unde se bazează pe *conștiința de sine* considerată ca obiect inteligibil (independent de sensibilitate). Cea din urmă constituie baza libertății voinței.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant acordă o importanță deosebită celui de-al doilea plan, grație posibilităților sale

de a aborda *însinele*, spre a satisface astfel cerințele domeniului practic. Din această opțiune rezultă, în general, deprecierea rolului sensibilității în moralitate, care este desemnată prin „impulsuri și înclinații”. Din perspectiva filosofiei transcendentele ele sunt, la modul general, „aparențe” de care în moralitate trebuie să ne debarșăm, spre a ajunge la ceea ce este esențial. Mai mult, subiectul moralității nu este responsabil față de ele, întrucât vin ca o consecință a naturalității sale; din acest motiv ele nu sunt modelabile. Față de ele, fondul volitiv se bucură de fermitatea unei constante. „[...] Cu toate solicitările lor, nu pot dăuna legilor volității” și „[...] Ba mai mult [...] el [omul, – *n.n.*] nu poartă răspunderea acestor înclinații și impulsuri și nu le atribuie Eului său adevărat, adică voinței...”⁴⁷ În lipsa de responsabilitate față de sensibilitate pe care o afirmă aici, Kant se dovedește a fi nerealist, greșeală pe care el o va corecta în *Critica rațiunii practice* și în *Metafizica moravurilor*. Subiectul moralității are totuși o răspundere în raport cu impulsurile și înclinațiile sale, dar nu față de ele ca atare, ci numai atunci când cenzura conștiinței nu ar funcționa corect în ce le privește, când el formulează maximele morale. Kant se exprimă astfel: „[...] dar că, dimpotrivă, se simte răspunzător de indulgența pe care ar avea-o față de ele, dacă le-ar acorda influență asupra maximelor lui, în dauna legilor raționale ale voinței”⁴⁸.

Mesajul *idealist* al *Întemeierii metafizicii moravurilor* în prima sa înfruntare cu *realismul* transcendental este acela că ființa umană trebuie să se simtă culpabilă mai ales de faptul că și-a ales un alt scop practic decât legea morală, pe care o eludează intenționat în favoarea bunurilor și a efectelor practice ne-morale. Dacă omul are o natură duală și dacă el nu este răspunzător de înclinațiile sale, observăm că aici avem de-a face cu o *dualitate* umană *inegală*: partea *naturală* este considerată *neimportantă* – situație de care el nu poate da seama, întrucât este un dat, și partea *inteligibilă* – de care el trebuie să fie conștient că e *importantă*, întrucât susține umanitatea sa.

NOTE

1. Analogia dintre *legea morală* și *legea naturii* a fost folosită și de Spinoza, care și-a conceput *Etica* pe modelul demonstrației folosite în geometria euclidiană. Aici această analogie subliniază opoziția totală dintre *lege*, care aparține domeniului *moral*, și *fericire*, care aparține domeniului *natural*.

2. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*; *Critica rațiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, postfață de Nicolae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 26.

3. Neo-kantianul Wilhelm Windelband extinde valoarea morală de la *legea* care o produce la *libertatea* prin care se exercită această lege. El spune: „Libertatea în sens moral este un *concept valoric*, al stăpânirii rațiunii asupra sentimentului natural și al sistemului de impulsuri al omului. [...] El se raportează la ceea ce trebuie să fie [...] și exprimă un *ideal* sau o *normă* (*Über Willensfreiheit*, p. 96).

4. Susținerea rațiunii practice de către *conștiință* apare mai pregnant în interpretarea lui Windelband, grație schimbării de accent pe care o produce el între *legea morală* și *libertate*. El spune: „Libertatea este subordonarea conștiinței a tuturor impulsurilor sub *legea recunoscută a moralității*. [...] Totalitatea normelor poate fi numită, fără avizul limbajului obișnuit, *rațiune*, iar rezultatul acestei investigații se formulează în propoziția deja cunoscută: a fi liber înseamnă a asculta de *rațiune*“ (*Über Willensfreiheit*, p. 88). Rolul mai slab determinat pe care Kant îl atribuie conștiinței în această lucrare l-a determinat pe Hans Reiner să afirme că *conștiința* (*Gewissen*) de obicei „nu sfătuiește în primul rând în *vederea a ceva* (a binelui), ci ne ferește *de ceva* (de rău)“. În mod nemijlocit ea spune ce *nu* trebuie să facem și numai mijlocit ce trebuie să facem (*Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit*, p. 216).

5. Neo-kantianul Hermann Cohen, interpretând norma morală kantiană, precizează fundamentul său logic, generator de valoare, pe care și el și-a întemeiat etica sa de inspirație kantiană. El afirmă că „ea pune *universalitatea lipsită de excepție* – ceea ce în mod negativ este un mare câștig. În această negare a excepției se află temeiul conținutului pozitiv al universalității. Aici se află valoarea logică pe care Kant a întemeiat valoarea etică a legii sale morale“ (*Ethik des reinen Willens*, p. 274).

6. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 8.

7. William K. Frankena echivalează *voința bună* cu *binele moral* sau cu „acțiunea făcută dintr-un simț al datoriei“ (*The Ethics of Right Reason*, p. 12).

8. Warren G. Harbison face unele precizări asupra acestui termen: „Deși cuvântul «caracter» apare în *Grundlegung* [în *Întemeierea metafizicii moravurilor* – n.n.] de două ori, conceptul de caracter bun este precis cel care conferă conținut celui de *voință bună*“ (*The Good Will*, p. 48). „În primul rând, Kant spune cu emfază că *voința bună* este un caracter bun, iar în al doilea el le identifică“ (*ibidem*, p. 49). „Identificarea conceptului de *voință bună* – spune el – cu cel de caracter

bun face inteligibil «polimorfismul» lui Kant în folosirea conceptului de voință bună. Sublinierea voinței, implicită în conceptul de voință bună, face inteligibilă centralitatea acțiunii în folosirea de către noi a conceptului de caracter bun. Această relație reciprocă dintre cele două concepte relevă faptul că în identificarea voinței bune cu caracterul bun Kant nu se așteaptă să înlocuiască un concept uzual cu unul tehnic, ci aici se reflectă ceea ce se află în aceste teme“ (*ibidem*, p. 53).

9. Kant – consideră Miklos Vetö – a conceput facultatea voinței spre a susține *binele*. Pentru *rău*, el nu a conceput nici o astfel de facultate, ci numai o „posibilitate de a-l suporta“ – *Akademie Ausgabe*, XVIII, p. 318 (*De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, p. 245). În *Religia doar în lîmitile rațiunii*, unde Kant iese din acest cadru normativ al eticii, urmărind mai îndeaproape tendințele naturale ale ființei umane, el dezvoltă mai pe larg problema *răului*, considerând că există o „tendință naturală către rău“, pe care o putem „presupune și la cei mai buni oameni“; în relație cu datoria ea devine un *rău radical*, întrucât „distruge temeiul tuturor maximelor“ (Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, IV. *Die Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft*, p. 32 – 33). Omul – spune el – trebuie să aibă posibilitatea de a depăși acest „obstacol“, întrucât este o ființă ce acționează liber (*ibidem*, p. 38).

10. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 12.

11. *Ibidem*, p. 24.

12. *Ibidem*, p. 14.

13. *Ibidem*, p. 17.

14. *Ibidem*, p. 19.

15. *Ibidem*, p. 20.

16. *Ibidem*, p. 30.

17. Lewis White Beck numește tipul practic, *normativ* de universalitate, spre deosebire de tipul *social* de universalitate. Judecățile morale sunt normative (la fel ca judecățile estetice), datorită *formalismului practic* în spiritul căruia a fost concepută *Critica rațiunii practice* (norma morală este o *formă*), precum și conceptelor *a priori* ale filosofiei transcendente în care se încadrează din punct de vedere metodologic lucrarea în discuție. O universalitate *socială* nu poate fi decât *empirică* și *a posteriori* și, ca atare, Kant nu o revendică pentru nici unul dintre principiile de bază ale vreunui domeniu filosofic (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, p. 114).

18. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 30.

19. Dale Jacques consideră conceptul de *imperativ categoric* „una dintre cele mai importante inovații filosofice din istoria eticii“. „Importanța sa constă în fundamentarea raționalistă a unei filosofii morale necondiționate de contingente empirice, ce impune o *singură* regulă de comportament provenită din acțiunea liberă“ (*Categorical Moral Maxims In Kant's Categorical Imperative*, p. 313).

20. George Nakhnikian vede în teoria lui Kant asupra *imperativelor ipotetice* o contribuție la logica deontică modernă: „Kant și-a luat sarcina de a ridica

la conștiința filosofică forma principiului fundamental corespunzătoare formei logice a inferențelor implicate în deliberările unui agent rațional finit ca noi, care trebuie să acționeze spre a ajunge la un scop pe care îl dorește și îl poate atinge“ (*Kant's Theory of Hypothetical Imperatives*, p. 21 – 22).

21. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 33.

22. *Ibidem*, p. 34.

23. *Ibidem*, p. 36

24. *Ibidem*.

25. Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, p. 462.

26. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 37.

27. *Ibidem*, p. 34.

28. *Ibidem*, p. 42.

29. *Ibidem*, p. 44.

30. *Ibidem*, p. 50-51.

31. Neo-kantianul Heinrich Rickert orientează capacitatea ființei umane de a se înscrie în cauzalitatea inteligibilă și de a forma o comunitate corespunzătoare de ființe de la *creația de valori* la *creația culturală* în genere. „Sarcina cunoașterii unui «mundus intelligibilis» pe terenul unui sistem de valori [...] aparține filosofiei pe care noi o caracterizăm ca antropologie. Pe această treaptă a construcției sistematice [...] noi avem sarcina de a construi un concept al întregului tuturor valorilor și al creațiilor cu sens“ (*Grundprobleme der Philosophie, Methodologie, Ontologie, Anthropologie*, p. 92).

32. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 57.

33. Stephen Körner indică sursa kantiană a unor teorii politice occidentale, numite *teorii ale consensului* obligației politice; și anume în concepția omului ca autor și ca subiect al legilor sale prin propria sa voință (*Kant*, p. 150).

34. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 53.

35. *Ibidem*.

36. *Ibidem*, p. 56.

37. *Ibidem*, p. 58.

38. *Ibidem*, p. 65.

39. *Ibidem*, p. 66.

40. *Ibidem*, p. 67.

41. *Ibidem*.

42. *Ibidem*, p. 67 – 68.

43. *Ibidem*, p. 69.

44. *Ibidem*, p. 72.

45. *Ibidem*, p. 73.

46. *Ibidem*, p. 73 – 74.

47. *Ibidem*, p. 77.

48. *Ibidem*.

CAPITOLUL II

CRITICA RAȚIUNII PRACTICE

Consolidarea formalismului practic

Tripletul conceptual *lege – datorie – bine* din care era construită prima schemă a *Întemeierii metafizicii moravurilor* a fost regândit și transformat în cea de-a doua *Critică* într-un dublet de principii: *principiul subiectiv* care, în general, înlocuiește relația *maximei morale* cu *binele* și *principiul obiectiv* care, în general, înlocuiește relația *legii morale* cu *binele*. Sugestivitatea formulării care lega cele trei elemente antrenate în expresiile „în vederea legii” și „conform legii” făcea ca acea schemă să nu se mențină doar între limitele formale cerute de critica facultăților de cunoaștere, fiind combinată și cu elemente intuitive. În *Critica rațiunii practice*, Kant intenționează să dea o schemă cu totul formală, cu ajutorul principiului exprimat într-o *judecată*. Aici principiul/judecata determină voința la acțiune; și o poate determina în mod *universal*, prin principiul *obiectiv* care este *legea*, și în mod *particular*, prin principiul *subiectiv* care este *maxima*¹. Regândind în termenii judecății obiectul moralității și modalitatea de a se ajunge la el, se realizează o concordanță mai mare decât anterior cu problematica cognitivă tipic critică a posibilității *judecăților sintetice a priori*.

Prin *judecată*, Kant leagă în mod structural a doua *Critică* de prima *Critică*, păstrând cu *Întemeierea metafizicii moravurilor* doar o relație *tematică*, a cărei problematică este reconsiderată din această nouă perspectivă. Kant s-a folosit și în *Întemeierea*

metafizicii moravurilor de funcția ordonatoare a judecății, ca și de dubletul de principii *subiectiv-obiectiv*, dar acolo nu i-a acordat întreaga sarcină de a reda obiectul moralității.

Alături de acest control, ce pare a fi mai sigur, al relațiilor legii, respectiv maximei cu binele, *Critica rațiunii practice* introduce și un element destinat să apropie raționalitatea legii practice de voința agentului moral, și anume „*fundamentul* practic al rațiunii pure”⁴². Dacă rațiunea pură conține acest *fundament*, se deduce că ea are și capacitatea practică prin care să îl facă manifest; această manifestare se produce în acțiune, pentru a cărei îndeplinire voința are șanse mai mari să fie determinată de rațiune (decât în lipsa acestei supoziții). Gradul de *subiectivitate* și de *intuitivitate* cuprins în anterioara *reprezentare a legii* a fost redus prin înlocuirea sa cu acest *dat*, ce orientează comportamentul practic către cerințele rațiunii. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, legea morală includea două aspecte: unul teoretic, care cerea voinței maximum de raționalitate – aspect imposibil de realizat de către o ființă rațional-sensibilă cu o voință imperfectă; și ea prezenta totodată un aspect practic-teoretic, ceva mai avantajos pentru aceeași ființă, care trebuia să își reprezinte legea în principiile sale obișnuite, în maxime, spre a le apropia de cerințele universale ale legii. În lucrarea de față, deși legea este la fel de inaccesibilă ca mai înainte, datorită aceleiași cerințe de raționalitate excepțională adresată ființei rațional-sensibile, ea a dobândit un grad mai mare de realizabilitate prin transferarea accentului de pe *actul deliberat* al subiectului asupra unei *capacități* a aceluiași (rațiunea practică). Pe baza ei este posibilă unificarea acțiunilor particulare prin legiferarea morală; lipsa ei ar duce la o diversitate de enunțuri particulare, ca expresii ale dorințelor și intereselor personale. Kant spune: „Dacă se admite că rațiunea *pură* poate conține în sine un fundament practic, adică suficient pentru determinarea voinței, atunci există legi practice; dacă nu, atunci toate principiile practice nu vor fi decât simple maxime”⁴³.

O dată cu consolidarea cadrului formal, realizat prin exprimarea problematicei morale cu ajutorul principiului, s-a operat

și o redistribuire a ponderii *sensibilității* și *raționalității* în actul moral. Acum celei dintâi i se acordă un rol structural mai mare, prin aducerea în prim-plan a unei facultăți care să dea stabilitate manifestărilor sale. „[...] În domeniul practic – spune Kant – rațiunea are de-a face cu subiectul, cu facultatea de a râvni, adică după a cărei natură particulară regula se poate îndruma în chip diferit.”⁴⁴ Domeniul practic este foarte dependent de facultatea de a dori (de a râvni ceva), întrucât aici există în fapt numai maxime personale (principii subiective) îndreptate spre satisfacerea unor trebuințe sau dorințe; subiectivitatea lor *trebuie* să fie corectată prin tendința către lege (prin principiul obiectiv). În timp ce principiile subiective acționează la nivelul *faptei*, principiile obiective acționează la nivelul *ideii*.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, facultatea dorinței era mai mult sugerată, întreaga capacitate de ordonare a comportamentului practic fiind concentrată în *voință*; ei i se cerea să tindă către nivelul *ideal* al *rațiunii*. *Critica rațiunii practice* aduce, în această privință, un suflu *realist*, Kant operând o scindare a acestei *facultăți-a dorinței* care coordonează acțiunile subiectului într-o facultate *inferioară* și una *superioară*. Prima corespunde laturii obișnuite a vieții umane, fiind „determinabilă patologic”⁴⁵; a doua reprezintă calea pură a moralității, unde rațiunea determină direct voința prin *forma legii* sau prin *reprezentarea legii*. Dualitatea ființei umane continuă să facă vulnerabilă facultatea voinței, necesitând acțiunea imperativului. Ca și până acum, el intervine spre a elibera voința de stimulentele ne-raționale. Și el trebuie să intervină, pentru că ceea ce este ne-rațional este ne-legiferabil; iar ceea ce este ne-legiferabil nu poate face obiectul unei teorii morale. Dacă domeniul practic are nevoie de o lege, ea trebuie să provină numai din rațiune. *Imperativul moral*, care mobilizează voința către o *raționalitate integrală*, are rolul de a facilita legiferarea morală. *Imperativele practice*, acționând asupra anumitor *mijloace* prin care se urmăresc *scopuri* subiective, includ o *raționalitate parțială*, datorită căreia ele nu pot deveni instrumente ale legiferării. Conform teoriei facultăților de cunoaștere, rațiunea

care este orientată către lege prin enunțul imperativului îi conferă acestuia *validitate obiectivă* (ce decurge din obiectivitatea facultății rațiunii). Tot ea investește imperativul moral cu *necesitate* și *universalitate*, dat fiind că instrumentul legii trebuie să aibă caracteristicile acesteia: *obiectivitate, necesitate, universalitate*.

Imperativul, în cea de-a doua *Critică*, este instrumentul *legiferării*; în *Întemeierea metafizicii moravurilor* el era destinat, ca idee generală, să corecteze *imperfecțiunea* de principiu a voinței umane, de unde rezultau consecințe metafizice; dar legiferarea nu-i putea fi străină nici acolo, el fiind pus în serviciul legii prin două forme (*restrânsă* la domeniul moral și *extinsă* la întreaga natură). Tema *legiferării* morale a necesitat ca în *Critica rațiunii practice* deschiderile metafizice să fie devansate de analizarea facultății rațiunii doar în calitatea sa de instanță legiferatoare a domeniului practic. Intenția de consolidare a formalismului și, ca urmare, tehnicitatea sporită rezultată de aici l-au determinat pe Kant să spună că rațiunea are nevoie de această dată „[...] numai de a se presupune pe *ea însăși*”⁶. O dată cu această nouă perspectivă s-au diminuat nu numai deschiderile metafizice, dar și problematica valorică rezultată din *reprezentarea* legii (ca valoare).

Comportamentul practic este îndrumat după anumite reguli, în care voința apare ca un fond volitiv. Dacă regula este *justă* din punct de vedere *practic*, ea este considerată o *lege*. În acest caz, voința a renunțat la înclinații, neavând alt imbold la acțiune decât reprezentarea legii; ca atare, ea este o voință *pură* și poate fi inclusă în conceptul de lege morală. *Legea* este, așadar, o *formă* dată de rațiune, înfăptuită de *voință* și exprimată printr-o *poruncă*.

Pentru a susține *universalitatea formei* și a evita tentațiile de revendicare a universalității pentru *conținutul* legii, Kant își ia două măsuri de precauție în enunțul legii: 1) recunoașterea faptului că legea se realizează prin principii subiective, *particulare*, cărora li se cere să fie formulate *în ideea* universalității; 2) stipularea imposibilității dispensării de porunca imperativului (conținutul care se cere încadrat în forma universală a imperativului este indiferent). Principiului subiectiv (care este unicul instrument moral al ființei

umane) i se cere să se apropie prin *formă* de lege. Prin această cerință nu se așteaptă ca opțiunea sa să devină universală, ci să se afle în mod *deliberat* cât mai aproape de universalitate. Spre a deveni conștientă de valoarea universalului, ființa umană trebuie să își folosească rațiunea (care în domeniul practic colaborează cu conștiința). În primul rând avem de-a face aici cu o problemă de cunoaștere a unui principiu, unde rațiunea este eficientă⁷; în al doilea rând, legea nu se poate adresa decât rațiunii, nu simțurilor, dat fiind că ea nu are un conținut concret care să le satisfacă pe cele din urmă. Așadar, nu este antrenat nivelul *fenomenal* și cauzalitatea sa (mecanică/sensibilă), ci nivelul *numenal* cu cauzalitatea sa prin libertate/inteligibilă (în sens transcendental), care este o cauzalitate ce reacționează doar la forma legii.

Fericirea ca dorință

Ca urmare a creșterii rolului sensibilității în *Critica rațiunii practice* a crescut și rolul *fericirii*; Kant a subsumat-o facultății specializate în receptarea sensibilității – *facultății dorinței*. Și, datorită faptului că în toate lucrările morale kantiene *tendința naturală* spre fericire se află în dialog cu *necesitatea morală* de a respecta legea, putem afirma că facultatea dorinței a fost introdusă nu numai spre a întări domeniul practic dominat de subiectivitate, ci și spre a da fericirii un cadru stabil și a o face mai compatibilă cu statutul epistemologic al partenerei sale de dialog. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, fericirea era subsumată în mod direct facultății mai generale a *sensibilității* și se afla în opoziție cu *raționalitatea* legii. Ceea ce au în comun atât *Întemeierea metafizicii moravurilor*, cât și *Critica rațiunii practice* este ideea după care legea morală este *dată* (constituită ca formă), pe când fericirea *nu poate fi dată* (ea se construiește). Subiectul își adaptează *ideea generală* de fericire dorințelor și intereselor sale, din care își construiește un principiu; el este un *principiu material*, care susține legea morală, principiu dependent de *forma*

pe care i-o dă facultatea rațiunii. Principiile materiale sunt lipsite de universalitatea celor formale; ceea ce există totuși universal în ele este o *tendință universală* a subiectului de a se satisface pe sine și de a își încununa această grijă prin 'starea de *fericire* spre care năzuiește constant. *Sentimentul* este cel care mijlocește aici relația subiectului cu obiectul, pe baza căreia s-a constituit principiul. În cazul precedent al legii, nu obiectul, ci abstracția *principiului* este cea care afectează subiectul. Plăcerea rezultată din satisfacerea principiului material activează facultatea practică – cea a *dorinței* – și astfel ea devine o plăcere practică. Acest gen de principii orientate către obiect, ce pot fi incluse în *iubirea de sine* sau în *fericirea personală*, solicită capacitatea subiectului de a simți *plăcere* față de un obiect. Atât datorită sentimentului de plăcere rezultat, cât și obiectului spre care se orientează, ele sunt numai *empirice*.

De unde vine *ideea* de fericire, Kant nu este interesat; ea ar putea veni de la oferta socială, ca și de la tradițiile pe care le transmite tipul de cultură în care se încadrează, într-o etapă dată, ființa umană. Un tip *social* sau *istoric* de morală ne-ar spune de unde ar putea ea să provină; dar tipul *formal* kantian nu o face, pentru că nu are nevoie. Conceptele prin care se exprimă el sunt: *formă* și *conținut*, *subiectiv* și *obiectiv*. Așadar, *legea morală* va fi constanta construită prin *formă* și *obiectivitate*, iar *fericirea* va fi variabila construită prin *conținut* și *subiectivitate*. În raport cu legea, fericirea este elementul variabil, ce gravitează în jurul său, poziționându-se de-a lungul celor trei lucrări morale kantiene la distanțe inegale – când mai departe, când mai aproape de lege; dar în raport cu existența umană în genere, ea este o prezență stabilă, însoțind-o pe întregul său parcurs. De aceea, în contextul *scopurilor raționale* din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, această prezență stabilă este exprimată ca un *scop a priori* al ființei umane. În *Critica rațiunii practice*, fericirea apare ca o *idee generală*, pe care fiecare agent moral trebuie să o adapteze dorințelor și așteptărilor sale. Vedem, așadar, că în pofida universalității ființei umane, precum și a grijii acesteia față de sine însăși, principiul

iubirii de sine nu se poate bucura de *universalitatea* formală a legii; maximum la care ar putea ajunge el este o *unanimitate contingentă*⁸, adică o sumă de adeziuni, nerealizate după un principiu *a priori*. Tot astfel, nici *necesitatea* sa nu este una *obiectivă*, ci una „fizică”⁹, a nevoii de a acționa corespunzător alcătuirii ființei umane. Necesitatea fizică determină *dorințe*. În sprijinul lor nu se pot da legi generale rezultate din rațiune, ci numai „sfaturi” empirice particulare pentru fiecare caz.

Reflectând asupra *fericirii* și a relației sale complexe cu *legea morală*, pe de o parte, și cu ponderea pe care o are prima în viața ființei umane, pe de altă parte, Kant a considerat că schema conceptelor sale morale mai are nevoie și de alte modificări în direcția valorificării laturii *sensibile* care cuprinde fericirea. Ele au fost făcute – în această etapă – prin adaptarea la specificul moralei a unor concepte ale principalei scheme a filosofiei sale teoretice, care este cea din *Critica rațiunii pure*. Între conceptele destinate să diversifice și să rafineze schema morală prezentă se află *simțul intern*. Kant l-a întrebuințat la *expunerea transcendențială* a timpului (din lucrarea menționată), unde el făcea posibilă receptarea intuiției pure de *timp*. În procesul moral, același simț intern este afectat de *reprezentarea* pe care și-o face agentul moral, afectare care determină liberul arbitru la acțiune. Iată că o dată cu *simțul intern* este reintrodus și conceptul de *reprezentare*, într-un sens mai apropiat de cel cognitiv (întrucât se situează între sensibilitate și concept), distinct de sensul ce i se dăduse în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (care era unul rațional-valoric). Dată fiind proveniența sa diversă, din *simțuri*, din *intelect* și din *rațiune*, întreaga filosofie critică a putut folosi *reprezentarea* ca pe un concept intermediar, de relație (*filosofia teoretică* i-a dat rolul de a prelucra intuiția sensibilă spre a putea elabora conceptul, iar *aprecierea estetică* l-a poziționat între intuiția venită de la un obiect și sentimentul produs de acesta). În *filosofia morală* el stă între *obiect* și *plăcerea* pe care primul o produce subiectului moral, afectându-i voința. Ceea ce diferențiază cele două lucrări morale critice este felul în care se implică acest concept în actualizarea legii. Dacă în prima lucrare

el făcea trecerea de la *ideal* la *real*, susținând încărcătura valorică a legii morale, în cea de-a doua el susține însuși formalismul moral, căci dacă nu ar exista această posibilitate a ființei raționale finite de a își reprezenta forma legiferării, nu am putea, din punct de vedere practic, să avem pretenția la o lege morală care să se implice în acțiunile practice ale numitei ființe: „Deci o ființă rațională sau nu-și poate reprezenta deloc principiile sale subiectiv practice, adică maximele, în același timp ca legi universale, sau trebuie să admită că simpla lor formă, datorită căreia ele se *adaptează unei legislații universale*, le face, ea singură, lege practică”¹⁰.

Așadar, voința, spre a se determina la acțiune, trebuie să fie afectată de *plăcere*. Nici prima, nici a doua schemă a *Întemeierii metafizicii moravurilor* nu au îngemănat atât de puternic *idealismul* transcendent cu *realismul* precum vedem că o face *Critica rațiunii practice*: în primul rând, prin conceptualizarea *plăcerii* și, în al doilea rând, prin punerea ei în relație directă cu *voința*, care este cea mai importantă facultate practică¹¹.

În urma transformărilor apărute în schema conceptuală a *Criticii rațiunii practice*, *fericirea* se va defini corespunzător sediului său, ca o *dorință* ce apare cu *necesitate* în viața ființei raționale finite. Datorită necesității sale, ea este considerată acum un *principiu* determinant al acestei facultăți. Și acest principiu este, pentru genul de ființă pentru care este valabil, „mulțumirea cu existența ei întreagă”¹². Aceasta este prima definiție pozitivă a fericirii, care se va regăsi în unele etape ulterioare pe care le va parcurge acest termen; până acum, Kant fie a subsumat-o anumitor mulțimi de stări și de situații, fie a delimitat-o de altele. De astă dată ea rezultă din natura ființei umane, care este pe de-o parte *rațională* (ceea ce face ca mulțumirea să fie reflectată), pe de altă parte *finită* (ceea ce face ca ea să ia în considerație nevoile vieții finite, deci *materiale*, a căror satisfacere este resimțită prin *plăcere*). Partea deosebită a acestei perspective asupra fericirii în comparație cu cea din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, unde ea reprezenta un *maximum* existențial, este apropierea ei de o *normalitate* bine realizată. Ea ia în considerație aprecieri globale

ale vieții sau mari perioade ale acesteia, de-a lungul cărora un astfel de maximum nu poate avea o prezență de durată. Datorită acestei caracteristici, ca și a elementelor *materiale* și *subiective* ale fericirii, ea nu poate fi mai mult decât un *principiu subiectiv*, a cărui cunoaștere are loc numai pe cale *empirică* (nereprezentând în idealismul transcendentă kantian siguranță teoretică).

Libertatea transcendentă și legiferarea universală

Niciodată un astfel de principiu subiectiv, cum este fericirea, nu va putea deveni o lege, cu toată importanța existențială care i se acordă. Pentru a deveni o lege – spune Kant – ar trebui să aibă un principiu unic de determinare a voinței¹³. Or, în cazul fericirii, voința este determinată de *plăcere*, care este *individuală* și *variabilă* în timp; ea nu are deci un astfel de principiu unic. Și deși fericirea ne apare ca o *lege naturală*¹⁴, ea are numai o *necesitate subiectivă*. Din punct de vedere *obiectiv*, ea este *contingentă* (deci *pare numai a fi* o lege). Ca să se asemene cu legea morală ar trebui să se conformeze *din punct de vedere formal* cu această lege. Or, subiectivitatea și variabilitatea în timp ce caracterizează fericirea au o determinare *materială*, neputându-se satisface din principiu condiția formală impusă de legea morală. Neputând satisface această condiție, principiul subiectiv căruia i se subsumează fericirea este privat de capacitatea de *legiferare universală*. Pus într-o astfel de situație de universalitate el s-ar autodesființa, datorită interesului exclusiv față de sine, care nu poate fi extins și asupra celuilalt. Acest interes, după cum s-a văzut, este exprimat într-o *dorință*. Ea pune în mișcare *voința*, făcând-o să se mențină la nivelul *fenomenal*. Spre a părăsi acest nivel și a se înscrie în cel *inteligibil* generator al legii morale, voința ar trebui să aibă un stimulent ne-material, deci o *formă*; și după cum *rațiunea* este singura facultate capabilă de a fi stimulată de forme (în cazul de față de forma unei legi), reiese că numai legea morală, care este o lege formală, e în mod necesar legată de rațiune; fericirea se

exprimă prin dorințe, care sunt numai întâmplător dependente de rațiune. Deși observăm apropieri tematice – atât aici, cât și în capitoul precedent – între *fericire* și *legea morală*, între ele există o opoziție a statutului epistemologic al *facultăților* care le duc la îndeplinire, ca și a statutului epistemologic al *nivelurilor* la care evoluează. Forma legii nu poate deveni obiectul simțurilor, care receptează numai conținuturi intuitive (intuiții sensibile); dar ea poate deveni obiectul *voinței* care este instrumentul rațiunii. De aceea voința este total *independentă* de legea naturală după care se succed fenomenele; această independență este numită de Kant *libertate transcendentă* (adică tipică idealismului transcendent, care divizează lumea în două niveluri: *fenomenal* și *numenal*). Sensul de față atribuit libertății, ca și modul de demonstrare a relației sale cu legea morală este specific celei de-a doua *Critici*.

O lege în genere, ca și o lege morală în special, dispune de o *formă* și o *materie*. Or, materia legii nu poate fi dată decât pe cale *empirică*, iar în moralitate un principiu care ar avea un fond material nu ar putea determina voința decât în mod empiric.

Contribuția lui Kant la legiferarea morală constă în evidențierea formei (în reprezentarea maximelor), prin care voința este determinată în mod *a priori*. Rezultă că numai forma se poate institui în principiu care să determine voința. Un astfel de principiu formal și *a priori* are capacitatea de a legifera în moralitate.

Rolul constitutiv al *libertății* în raport cu *legea morală* necondiționată pe de-o parte, ca și finalizarea libertății în legea morală pe de altă parte fac din acești doi piloni ai domeniului moral *concepte reciproce*¹⁵. Kant îl definește pe unul în raport cu celălalt. Această posibilitate de identificare rezultă din faptul că legea ar putea fi considerată drept conștiința de sine a rațiunii pure practice, rațiune care, la rândul ei, ar putea fi identificată cu libertatea pe care o produce. Dar, cu toate că această reciprocitate este reală, este totuși important pentru teoria morală de a ști dacă *cunoașterea*, care din punct de vedere practic este *necondiționată*, provine din *lege* sau din *libertate*. Or, libertatea este un concept ne-empiric (deci, exclude cunoașterea cu ajutorul experienței), al cărui prim sens este

negativ (de limitare, neputând fi cunoscută ca atare nemijlocit). Rezultă că de la ea nu poate porni cunoașterea – fie condiționată, fie necondiționată; mai rămâne să provină din legea morală, de care devenim conștienți atunci când formulăm maxime practice. Plecând de la ea și de la necondiționarea sa în raport cu sensibilitatea se ajunge la conceptul de libertate. Purtătoarea unei astfel de libertăți este *voința pură*. Conceptul său se formează pe baza legilor practice, întocmai conceptului de *intelect pur*, ce apare din principii raționale pure. Experiența nu joacă în aceste două cazuri nici un rol. Neimplicarea sa este, pe de-o parte, un dezavantaj, dat fiind că la experiență putem apela direct și simplu; pe de altă parte este un avantaj, dat fiind că plecând de la experiență nu se poate ajunge la *necondiționat* (or, acesta dă specificul legii morale ca și al consecințelor metafizice la care ajunge). Rațiunea pură, care în activitatea sa teoretică își începe procesul cognitiv cu experiența, înălțându-se pe linia causală la elemente necondiționate, ajunge la *antinomii*; ele descumpănesc intelectul obișnuit prin afirmații contradictorii, fiind generatoare de confuzii. Spre deosebire de activitatea teoretică a rațiunii, în *activitatea sa practică*, rațiunea nu depinde de constrângerile experienței și nu creează confuzie prin antinomii; mai mult, rațiunea practică se folosește de antinomii spre a arăta că pentru posibilitățile sale cognitive acestea nu constituie o limită, dat fiind că ea are la dispoziție nelimitarea *libertății*. Ea există în ființa umană în măsura în care este rațională; dar aceasta nu devine conștientă de capacitatea sa decât prin legea morală, care este legea domeniului moral, al doilea domeniu de acces al acestui gen de ființe.

În demonstrarea legii morale în cea de-a doua *Critică*, Kant a optat pentru enunțul prescurtat al legii morale, rezultat din *prima formă* a imperativului moral din *Întemeierea metafizicii moravurilor*; aici se cere maximei să aibă valoare de principiu al unei *legiferări universale*. De altfel, această formă a imperativului este mai corespunzătoare idealismului transcendental decât forma sa extinsă la întreaga natură, dată fiind stipularea rolului central al moralității în întregul sistem al filosofiei transcendente, ca

și limitarea facultăților de investigare a naturii în raport cu cele ale investigării moralității. Facultatea cea mai importantă în demonstrarea legii morale, care aici deține funcția unei *reguli*, este *voința*.

În *judecățile geometriei*, pe care Kant le consideră ca fiind reprezentative pentru felul în care acționează regula în științele naturii, se presupune că putem face ceva, dacă ni se impune să o facem, cu ajutorul regulilor practice care condiționează *voința* în mod *problematic*. În *judecățile moralei*, regula practică este *necon condiționată*. Ea este reprezentată *a priori* ca o *judecată categorică*, prin care *voința* este determinată *absolut* și *nemijlocit*. Diferența dintre cazurile prezentate este aceea că numai în cel de-al doilea caz *voința* este *pură*, putând fi determinată de „simpla formă a legii”¹⁶. În primul caz, care ilustrează științele naturii, *voința* este *empirică*, putându-se sustrage acțiunii regulii. În întreaga cunoaștere nu se mai întâlnește o situație ca cea morală, în care rațiunea să legisfereze în mod *a priori* prin formă, iar *voința* să procedeze conform acestei legisfieri. Dacă o astfel de situație este posibilă – spune Kant – rezultă că, într-adevăr, există o lege care „folosește numai *forma subiectivă* a principiilor”¹⁷.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, care era o lucrare pregătitoare a criticismului practic, cerința maximei de a-și *reprezenta universalul* era făcută dintr-un temei cognitiv-metafizic, și anume al corectării imperfecțiunii de principiu a deciziei umane, precum și al aducerii acestuia către rigorile de *necesiitate* și *universalitate* ale oricărei discipline științifice. În *Critica rațiunii practice*, unde se dă un suport epistemologic moralei, aceeași cerință este făcută dintr-un temei cognitiv; ea are la bază o *lege*. *Conștiința legii* funcționează ca o regulă; ea „determină *a priori* *voința* în privința formei maximelor ei”¹⁸. Capacitatea noastră de a deveni conștienți de o astfel de lege singulară între toate legile folosite de ființa umană este ceea ce Kant numește un „fapt al rațiunii”¹⁹. Acest fapt este ne-empiric și nededus din elemente ale rațiunii (de exemplu, din *libertate*, care nu este dată anterior acestei legi). Este pur și simplu o realitate a rațiunii, care dă posibilitatea de

extindere a rațiunii pure și asupra domeniului practic, ca *rațiune pură practică*; aici ea are capacitatea de a da omului o lege universală, numită *lege morală*²⁰.

Voința sfântă și progresul moral

Se spune că toate ființele raționale finite, cărora li se adaugă și ființa infinită, se supun acestei legi/principiu al moralității. După cum s-a putut observa și cu ocazia tratării altor teme ale *Criticii rațiunii practice*, etica continuă să întindă punți de la *ființa rațională finită* către *ființa infinită*. Atragerea ființei infinite către domeniul moral nu dovedește că această ființă de excepție ar avea nevoie de principii morale, ci doar că aceste principii sunt într-adevăr universale, astfel încât ele ar putea satisface și *raționalitatea* sa de excepție. Așadar, la Kant și ființa infinită dispune, asemeni corespondentei sale umane, de o *rațiune* și de o *voință* adecvată spre a acționa rațional. Aceste similitudini întăresc posibilitățile de colaborare ale *moralei* (domeniu al relației *lato sensu* cognitive a ființei umane cu semenul său) cu *metafizica* (domeniu al relației cognitive a ființei umane cu ființa supraumană), spre a alcătui o *Metafizică a moravurilor*.

Dacă *raționalitatea* este capacitatea ce unește cele două tipuri de ființe, *sensibilitatea* este capacitatea care o individualizează pe cea umană. Spre a compensa neajunsurile provocate de finitatea și de raționalitatea sa limitată, copia ființei infinite a primit o natură duală, prin care să poată simți *plăcerea* și să fie satisfăcută de ea pe parcursul unor perioade limitate. Ținând seama de această diferență și mai ales de caracteristicile unei sensibilități care nu renunță cu ușurință la plăcere spre a se pune de acord cu cerința raționalității maxime a legii morale, Kant a conceput două moduri de apropiere a legii: *deliberat*, în cazul raționalității necondiționate, și prin *imperativ*, în cazul raționalității contrabalansate de sensibilitate. *Raționalității necondiționate* îi corespunde o *voință sfântă*, căreia nu îi este necesară nici un fel de constrângere în

vederea îndeplinirii legii; ca atare, maximele sale au *valoare obiectivă*, sunt deja legi. O astfel de concordanță totală între *rațiune* și *voință* nu generează nici un fel de *datorie* (care își are rostul doar atâta timp cât cele două facultăți nu sunt concordante). *Raționalitatea condiționată* are drept maximum volitiv o *voință pură*; ea poate acționa conform unui principiu dat *a priori*, cum ar fi *reprezentarea legii*; dar ea nu poate face ca maximele sale să fie concordante cu legea morală. De aceea, ea are nevoie de *constrângerea* imperativului, care trebuie să fie necondiționat, să se impună în mod *categoric*, pe temeiul legii proprii rațiunii (deci, să se *autoimpună*). În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, situația era ceva mai ambiguă, ceea ce dădea posibilitatea gândirii unor căi de acces între cele două tipuri de rațiune. În lucrarea de față, o dată cu noua situație pe care ne-o dezvăluie *faptul rațiunii*, se întărește capacitatea decizională a rațiunii umane.

Relația *voinței sfinte* (pe deplin rațională) cu cea *duală* (*rațională* și afectată de *sensibilitate*) este, din punctul de vedere al performanțelor, asemănătoare relației pe care *Critica rațiunii pure* ne-o înfățișă între *intelectul prototip* (capabil de o cunoaștere totală) și *intelectul conceptualizator* (capabil doar de o cunoaștere parțială, prin concept). Dar dacă în ultimul caz gândirea înregistrează cele două posibilități intelectuale fără ca realitatea să le dea șanse de intersectare, în primul caz prototipul are o funcție activă; și anume de a-și exercita controlul asupra imperfecțiunii maximelor și de a le putea corecta. Ca model de *perfecțiune*, prototipul se identifică cu însăși legea morală, care pentru ființa umană este de nerealizat. Dar ca model de *raționalitate*, prototipul este o „*idee practică*“, de care ființa cu o raționalitate condiționată trebuie să se apropie *la infinit*. În moralitate, prototipul (ființa necondiționată) constituie unica sursă de progres²¹. Această idee prin care progresul este pus în relație cu prototipul este expresia reciprocității fundamentale dintre *morală* și *metafizică*; alături de ea există și reciprocitatea restrânsă menționată, dintre *legea morală* și *libertate*. Ideea kantiană de progres se află în opoziție cu cea a *moralei istoriste*, unde îmbunătățirea condiției morale

este dependentă de îmbunătățirea condițiilor de viață (sociale și umane) ale individului devenit agent moral.

Progresul moral sau apropierea de prototip se realizează prin *virtute*; ea se definește ca încredere a voinței imperfecte în puterea legii morale de a face ca maximele/principiile subiective să progreseze la infinit. Spațiul de realizare pe care îl are la dispoziție virtutea este nelimitat.

Pentru ca ființa rațională finită să poată spera în progresul moral, *voința* sa trebuie să fie autonomă. Heteronomia liberului arbitru – spune Kant – se opune principiului obligației față de lege și al moralității înseși. A fi conform principiului moralității înseamnă a adera la *forma sa*, a fi deci independent de materia care s-ar încadra în acest principiu, ca obiect al dorinței. Kant identifică independența de obiectele dorinței cu *libertatea* în sensul său negativ (*autonomia* este *independență*); față de acest sens, *legiferarea rațiunii* reprezintă sensul pozitiv al libertății. Așadar, respectarea legii morale face direct dovada libertății în *sens pozitiv*, și indirect, prin autonomie, în *sens negativ*.

În opoziție cu formalitatea atât de productivă și de esențială în moralitate, întrucât exprimă *universalitatea obiectivă*, latura materială nu poate atinge decât o *universalitate subiectivă*, condiționată de mijloacele necesare scopului respectiv. O astfel de universalitate poate fi atinsă de principiul *fericirii personale*, care este reprezentativ pentru latura materială a moralității. Deși orice act volitiv include și o componentă materială, ea nu poate constitui factorul său determinant, întrucât acea componentă trebuie căutată pe cale *empirică*, fiind departe de *necesitatea* și *universalitatea* cerute de principiul moral. În pofida căii empirice, care face ca *relevanța morală* a fericirii să scadă, noi trebuie să ne îngrijim totuși de *fericirea proprie*, întrucât ea se constituie în principiu existențial de necontestat. Mai mult, conform ideii de *egalitate* umană rezultată din egalitatea facultăților de cunoaștere, se poate pune și problema *fericirii altor oameni*. Așadar, ființa umană care se gândește la propria fericire trebuie să îi ia în considerație și pe semenii săi, care au principii existențiale de același gen ca și ea. În

cea de-a doua *Critică*, Kant pune în mod expres problema *fericirii altor ființe*, față de care – gândește el – noi nu numai că ar trebui să simțim *plăcere*, dar și *nevoia* de a o urmări. Dar atât *plăcerea*, cât și *nevoia* nu pot fi presupuse decât la unele ființe raționale, dar nu la toate, iar la Dumnezeu deloc²². Dacă nu le putem presupune decât la *unele* ființe duale, aceasta se datorează deficitului de sensibilitate pe care îl manifestă *celelalte*. Cu privire la Dumnezeu problema este simplă, atât pentru că el *nu este* o ființă duală (care să aibă și tentații sensibile), cât și pentru că celălalt nu este semenul său (egalul său), ci creația sa. Idealismul transcendentă kantian consideră că în acest gen de principii subiective materia poate subzista, dar ea nu trebuie să condiționeze maxima care îl include, căci fiind condiționată astfel, maxima nu ar mai putea avea valoare de lege. Astfel, se spune că *fericirea proprie* poate dobândi calitatea de *lege practică obiectivă* cu condiția includerii în acest principiu și a *fericirii altora*. Dar în acest caz se obține o *formă a universalității*, necesară maximei spre a avea valabilitatea unei legi; această formă determină voința; materia principiului (care dă conținut ideii de fericire) continuă să nu poată fi ridicată la rangul de lege.

Principiul subiectiv al fericirii, dat fiind că este empiric și *individualizat*, poate atinge cel mult *generalitatea* exprimată în *reguli*, dar niciodată *universalitatea* exprimată prin *legi*. O diversitate infinită de dorințe inspirate din experiență stau la baza ideii de fericire, neputând fi prescrise reguli fiecărei ființe raționale finite în vederea realizării mai depline a acestora²³. Faptul că ea apare totuși constant ca năzuință a ființei raționale finite în relația practică a obiectului cu facultatea dorinței nu îi dă universalitate, ci o recomandă ca pe un *termen generic*, ce subsumează toate principiile subiective de determinare a voinței. Diversitatea sub care se prezintă fericirea depinde – după cum s-a arătat anterior – de felul de a simți plăcerea și de nevoile specifice ale fiecărui individ. Din această diversitate apare *contingența* sa. Spre deosebire de această diversitate dată de *simțirea plăcerii* și de administrarea *personală* a nevoii, legea morală este una și aceeași pentru *toate*

ființele de acest tip, cu condiția ca ele să fie înzestrate cu *rațiune* și cu *voință*. Relația dintre lege și ființa umană este simplă: ea obligă prin *constrângere*, pe temeiul *autonomiei* voinței. Ceea ce poate face un principiu subiectiv, cum ar fi cel al *iubirii de sine* în care se înscrie și *fericirea*, este – după cum am văzut și în lucrarea anterioară – să sfătuiască. Dată fiind *heteronomia* voinței care stă la baza celui din urmă, relația dintre regula practică și aceeași ființă umană este mult mai complicată, datorită necesității de a adapta regula la particularitățile numeroaselor cazuri, ceea ce atrage un număr mare de *excepții* pe care trebuie să le admită o astfel de regulă.

Dar în pofida dificultăților pe care le atrage calitatea de principiu *subiectiv* și *empiric*, putem identifica cu ușurință fericirea, întrucât ea este jalonată de câteva determinatii: ea nu este o *posesiune originară*, deci nu este un dat, ci o succesiune de trebuințe ce urmează să fie satisfăcute și care trebuie cu necesitate să fie conștientizate; ea trebuie să fie *finalizată*, întrucât este destinată unei ființe finite în timp, care are nevoie cel puțin din când în când să fie mulțumită de situația sa. Spre a îndeplini aceste condiții, ființa umană trebuie să dispună de propria-i persoană, adică să fie independentă și să se concentreze numai asupra sa, să fie deci *autosuficientă*.

Formalismul *Criticii rațiunii practice* aduce, pentru omul obișnuit, argumente neașteptate în sprijinul legii morale. Din această perspectivă se spune că respectarea poruncii către legea morală, care e necondiționată de nici o împrejurare exterioară, este mai la îndemâna ființei umane decât urmărirea preceptului fericirii care, fiind condiționat empiric²⁴, are o multitudine de dependențe. Nefiind condiționată empiric, legea morală este *a-temporală*, posibilă deci în orice timp și prin *propriile forțe* ale ființei umane. Fericirea – dimpotrivă – este foarte *dependentă de timp* și, din acest punct de vedere, ea este de interes secund între conceptele morale kantiene; în plus, de cele mai multe ori ea îl face pe om dependent de semenii săi. În afară de condiționarea sa temporală mai există încă un concept moral important cu care fericirea nu

intră direct în relație. El este *imperativul*/porunca. Spre a examina dacă fericirea este imperativă pentru ființa rațională finită, Kant ia în considerație două condiții necesare asigurării fericirii: *forțele și puterea fizică* a individului doritor de fericire. Or, acestea nu sunt egale pe parcursul vieții unui individ. În cazul în care aceste două condiții nu ating un grad convenabil realizării fericirii ar fi mai conform cerințelor unui imperativ practic (care poate ajunge la un *scop* prin anumite *mijloace*) ca mai înainte să se ofere mijloacele necesare atingerii sale. Dar lucrul cel mai important în respingerea acestei idei este acela că individul uman are o tendință naturală către această stare și orice poruncă i-ar fi de prisos.

Vina morală

Vina morală a fost introdusă o dată cu întărirea laturii *subiective* a ființei raționale finite în cea de-a doua *Critică*; rădăcinile sale se află însă în latura *rațională* a aceleiași ființe, și anume în evidențierea *obligativității* și a *normativității* legii morale făcută în *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Am văzut, așadar, că în calitatea sa de lege, de *principiu obiectiv*, legea morală manifestă față de ființa umană *obligativitate*, întrucât are *necesitate absolută*; din acest motiv ea i se impune acesteia ca o *normă*. Spre deosebire de lege, fericirea, în calitatea sa de *principiu subiectiv*, este privată de obligativitate și de normativitate.

Această diferențiere pe care *obligativitatea* o face între cele două concepte morale determină și o raportare diferită la sancționarea *realizării* și a *încălțării* lor prin *răsplată* și respectiv prin *pedeapsă*. Urmărind legea morală se realizează *binele* (*binele absolut*), care constituie el însuși o *răsplată*, dat fiind caracterul ideal, de excepție al moralității. Încălțând aceeași lege se ajunge la contrariul binelui, la *răul* moral, asociat cu ideea de pedeapsă.

Dacă există o relație directă de la *realizare* la *răsplată*, ca și de la *încălcare* la *pedeapsă*, aceasta se datorează faptului că *legea morală* are condiții stricte de îndeplinire, pe care trebuie să

și le însușească comportamentul ființei umane, ce se obiectivează în *fapta morală*; satisfacerea acestor condiții este însoțită de un *sentiment* moral *pozitiv*. Încălcarea aceluiași condiții reflectă o greșeală de comportament, care este însoțită de un *sentiment* de *culpabilitate*, de *vină morală*. Dat fiind faptul că legea morală este sancționată din *interioritatea* ființei umane prin *conștiința* sa, cel pedepsit trebuie să își dea seama de faptul că pedeapsa primită nu este nemeritată. Acest autocontrol se produce cu necesitate, o dată cu reprezentarea legii în maximele particulare.

Spre deosebire de încălcarea legii, care se autosanctionează, încălcarea principiului subiectiv al fericirii este străină ideii de sancțiune (interioară sau exterioară) și de vină morală; fericirea nu se supune tratamentului punitiv de mai sus, pentru că neurmărirea sa nu duce la răul moral și, de altfel, nu poate aduce nici un rău (chiar dacă realizarea ei aduce stări parțiale de bine, deci *binele relativ*). Este absurd – gândește Kant – să imaginăm o pedeapsă pentru cel ce și-a prejudiciat propria fericire, intenționat sau neintenționat. Căci cel care a provocat un rău moral ce a atras după sine pierderea fericirii s-a pedepsit el însuși prin această privare; aici justiția nu ar avea nici un rost. Doar individul ar avea de învățat pentru viitor din experiența sa²⁵. Nefiind o *normă* pentru comportamentul uman, fericirea nu are condiții stricte de îndeplinire; precum are legea, și nici nu poate face obiectul vreunei porunci, întrucât este *lipsită de necesitate*.

Ținând seama de specificul domeniului moral, o dată cu introducerea celor două feluri de *încălcare* a principiului (*obiectiv*, respectiv *subiectiv*), însoțite de *sancționarea* lor, devine necesară precizarea sensurilor acestor concepte în *justiție* și *morală* (spre a evita eventualele confuzii datorate *formei comune* a acestor concepte, care includ însă *sensuri diferite*). Justiția, care este un domeniu de acțiune al legii *exterioare*, stipulată expres în codul de legi al unei țări, folosește frecvent noțiunea de *încălcare*, dar numai a principiului obiectiv, a legii. Pedeapsa ar trebui să fie aici proporțională cu prejudiciul adus prin încălcarea legii, pentru a limita încălcările ulterioare ce duc la dezechilibre funcționale ale.

societății, ca și pentru a consolida încrederea în acțiunea legii. Din funcția sa socială, exterioară individului, decurge cerința ca legea să fie stipulată în mod expres. Individul ia cunoștință de ea și fie o respectă, integrându-se normal în societate, fie o încalcă, cunoscând dinainte consecințele la care se expune prin comportamentul său deviant.

Idealitatea și interioritatea moralei fac ca *răsplata* să aibă prioritate în aprecierea comportamentului propriu; cât despre pedeapsa pentru încălcarea unei legi ce se dă de către sine, ea nu poate veni decât tot din partea sinelui. Ca atare, ea nu poate fi dată în mod explicit. Ea există în individul uman și este actualizată prin conștiința sa. Drept urmare, cel care a încălcat legea nu are a se teme de o pedeapsă fizică (exterioară). Întrucât în moralitate pedeapsa nu este consecința inevitabilă a *răului* moral, numai conștiința este cea care înregistrează pedeapsa sub forma unui sentiment de culpabilitate, de *vină morală*.

În contextul dat de *vina morală* fericirea, în pofida avansării sale în moralitate produsă de consolidarea formalismului practic, apare ca un subprodus moral subsumat principiului *iubirii de sine*. Ca atare, nimeni în afară de cel în cauză nu îl poate recompensa cu ea, și nici nu îl poate sancționa pentru nerealizarea ei. A ne imagina o putere supraumană care ar deține „mecanismul” sancțiunii și al recompensei în vederea fericirii sau care ar determina ființele umane să acționeze către acest scop este – după Kant – o prejudecată ce ar suprima libertatea de opțiune a individului uman²⁶.

Kant ia în considerație și o altă prejudecată morală, conform căreia ar exista un *simț moral* specific ce ar determina legea morală, nu rațiunea. Conform acestei idei, îndeplinirea legii și conștiința corespunzătoare a virtuții este legată de *plăcere*, iar conștiința viciului este legată de *neplăcere* și de neliniște sufletească. Legea s-ar îndeplini, după această doctrină morală, din dorința de *fericire* personală. Această doctrină are, după Kant, un neajuns de fond, și anume: conceptele de *moralitate* și de *datorie* ar trebui să preceadă sentimentul de mulțumire sufletească; deci, ca acest sentiment să se poată deștepta, cele două concepte de bază ar trebui să fie

cunoscute în prealabil. Dar ele nu sunt cunoscute, întrucât în acest caz ele se întemeiază pe un *principiu material*, care este variabil de la un individ la altul, ceea ce privează doctrina respectivă de universalitate²⁷.

Doctrinile invocate mai sus fac parte dintre cele *empirice* (alături de altele asupra *educației, constituției civile, sentimentului fizic*), care sunt cele mai îndepărtate de fondul de idei al *Criticii rațiunii practice*. Altele însă au la bază principii deduse din *rațiune*, apropiindu-se mai mult de textul kantian. Ceea ce le diferențiază de lucrarea kantiană în discuție este caracterul lor neformal. Kant citează între acestea principiul *perfectiunii* (folosit de stoici și de Wolff) și *voința divină* (folosită de Crusius și de moraliștii teologi). Formalismul practic kantian încadrează *perfectiunea* între principiile practice ale căror repere sunt *mijloacele* adecvate *scopului*. Așadar, ea va fi „însușirea unui lucru de a fi bun sau suficient pentru tot felul de scopuri”²⁸. Acest fel de a înțelege perfectiunea necesită – spune Kant – *talentul* și *abilitatea* personală de a îl pune în valoare. Acesta este *sensul intern* al perfectiunii. *Sensul extern* (în raport cu ființa umană) al aceluiași principiu se referă la Dumnezeu; el vizează, de asemenea, *scopurile*, și anume proprietatea acestei ființe de a fi suficientă pentru satisfacerea tuturor scopurilor în genere²⁹. Conform principiului perfectiunii care este legat de conceptul de *scop*, ar trebui – după Kant – să fie date scopurile pentru care perfectiunea internă sau externă ar putea deveni un principiu determinant al voinței. Impedimentul unei astfel de doctrine în raport cu o teorie formală este acela că un scop desemnează un *obiect*, care trebuie să cuprindă temeiul determinării voinței; în acest caz, *materia* este cea care are rolul de a determina voința la acțiune. Rezultă că un principiu de acest gen este întotdeauna *empiric*.

Și cu toate că el folosește *rațiunea* în calitate de facultate a *scopurilor*, ea nu este în acest principiu temeiul determinant al voinței. El este mai apropiat de *principiul epicurean* al fericirii decât de principiul *pur rațional* al moralei (cum e cazul eticii kantiene). Promovarea și încurajarea talentelor aduce avantaje în viață, după

cum se pot aștepta avantaje de la voința lui Dumnezeu sau chiar *fericirea*; dar acestea – este de părere Kant – au fost luate drept obiect al voinței umane, fără să fi fost precedate de un principiu practic independent de *fericire* sau de *voința lui Dumnezeu*. Din critica acestor *principii materiale* de determinare a voinței, care nu pot da „legea supremă a morăvurilor”³⁰, rezultă că numai *principiul formal* (al formei legiferării universale, dedusă din rațiunea umană universală) este capabil să atingă acest scop. El este singurul pe baza căruia pot fi date *imperative categorice* cu valoare de *legi practice*, care să orienteze comportamentul uman.

Prototip și copie

În *Critica rațiunii practice*, relația dintre *prototip* și *copia* sa desemnează *explicit* relația facultății *rațiunii* cu cea a *sensibilității* și, în mod corespunzător, a celor două niveluri filosofice pe care le necesită acțiunea morală; ca atare, ea cuprinde întreaga problematică a lucrării. Ceea ce desemnează această relație în mod *implicit* depășește limitele acestei lucrări, fiind un reflex al *întregului proiect metafizic kantian*; el cuprinde cele trei *Critici*, cărora li se alătură *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Aici *prototipul* semnifică *ființa absolută*, care constituie un ideal de comportament pentru ființa umană, copia sa. Conform acestui proiect, *Critica rațiunii practice* trebuie parcursă atât din perspectiva întemeierii epistemologice a moralei – care face obiectul său, cât și ca o lucrare destinată să satisfacă o etapă a unui întreg proiect metafizic.

Ideea prin care Kant introduce în fondul moral al celei de-a doua *Critici* relația dintre *prototip* și *copia* sa este capacitatea *rațiunii pure* de a fi *rațiune practică*, putându-se manifesta prin făptuire; grație potențelor sale raționale, ea se prezintă ca un *fapt al rațiunii*. Rațiunea se transformă în *voință rațională* și se poate înscrie în cauzalitatea liberă prin actualizarea *faptului rațiunii*. Introducerea sa aduce un plus de siguranță în urmarea căii raționale în comparație cu situația din *Întemeierea metafizicii moravurilor*;

acolo, între *rațiunea practică* și *voință* nu exista nici un auxiliar, cele două facultăți având de partea lor prima *principiul*, iar a doua *acțiunea* conformă principiului. Problema dificilă care se punea în acel caz era trecerea de la nivelul nerelevant moral al acțiunii la cel relevant moral al principiului (de la *sensibil* către *inteligibil*); transpusă în situația facultăților practice, dificultatea era ca *voința* să se poată elibera de influențele *sensibile* spre a deveni *rațională*. În cazul de față, trecerea de la un nivel la celălalt nu mai pare a ridica probleme atât de mari ca mai înainte. Însuși acest *fapt al rațiunii* se situează la nivelul *inteligibil* de manifestare a ființei raționale finite, la fel ca *rațiunea* de unde provine, precum și ca *libertatea* la care ajunge prin actualizare. Dificultatea care mai rămâne însă este exterioară actului moral; ea este relativă la întemeierea epistemologică a moralei și se exprimă prin neputința de a explica acest fapt; el trebuie admis ca o situație reală, de tranziție între cele două facultăți practice principale. Prin legea morală, care se desfășoară la nivelul inteligibil al ființei umane, se deschide o perspectivă asupra faptului de mai sus care, la nivelul sensibil și al folosirii *teoretice* a rațiunii, este nu numai inexplicabil, dar și neinvocabil.

Critica rațiunii practice atribuie *faptului rațiunii*, ca de altfel și *legii morale* pe care o face posibilă, inițierea unei punți între cele două niveluri de manifestare a ființei umane. *Întemeierea metafizicii moravurilor*, după cum am văzut, era inițiatoarea altor punți între cele două niveluri, în vederea conturării unei imagini unitare asupra lumii.

Unificarea lumii pe care *rațiunea* o poate înfăptui prin legea morală se face pe cale *formală*, întărind sarcina idealismului transcendental kantian de a da o imagine unitară asupra lumii din perspectiva facultăților umane de cunoaștere (mai exact, a formei pe care o impun aceste facultăți în cunoaștere). Legea morală poate înfăptui o astfel de sarcină importantă, întrucât provine din *rațiunea umană*, care este cea mai importantă facultate de cunoaștere. În acest fel, lumea sensibilă primește *forma* lumii inteligibile, în condițiile în care mecanismele de funcționare ale celor două rămân neschimbate. În urma acestei unificări *formale*, sensibilitatea (împreună cu

principiile dependente de ea), care la începutul demersului moral era considerată o facultate inferioară, are posibilitatea de a depăși această poziție. Tot astfel, legile corespunzătoare domeniului de acțiune al sensibilității, legile naturii condiționate *empiric*, ni se înfățișau ca acționând asupra naturii umane sensibile, fără ca rațiunea prin funcția ei să își poată dovedi superioritatea asupra lor. În raport cu legea naturii, *rațiunea* era *heteronomă*, nu avea putere asupra acesteia. Rațiunea are puterea de a legifera numai latura suprasensibilă a aceleiași ființe, care face obiectul moralității; sub acest aspect, relația dintre rațiune și lege este de *autonomie*. Legea morală este singura lege care face dovada autonomiei rațiunii. În această calitate, *rațiunea* are o *natură arhetipală*, este un *prototip* (*natura archetypa*) de funcționare. Corespondentul său în lumea sensibilă păstrează numai forma prototipului, dar este guvernat de propriile sale legi (*natura ectypa*)³¹.

Gândirea celor două lumi în conformitate cu același principiu formal dat de rațiunea umană se suprapune peste problema metafizică a *prototipului* aflat în relație cu copia sa. Doctrinile metafizice tradiționale au început prin a separa complet aceste lumi (Platon). Dar tot ele au imaginat treptat fire care să le lege, de la procedeul anamnezei platonice, urmat de rolul mediator al *sufletului* și *spiritului* la Plotin și la Böhme, apoi de *puterile* sau *emanațiile esenței* propuse de Meister Eckhart. Nici una însă nu a imaginat o legătură atât de puternică și de umană între cele două lumi, cum a făcut-o Kant prin *legea morală* și prin *autonomia* corespunzătoare a voinței.

Apartenența legii morale la lumea arhetipului face din ea o forță de excepție care, spune Kant, dacă ar avea de partea ei și forța fizică corespunzătoare, ar produce maximum de bine posibil, și anume *binele suprem*³². Dar forța fizică aparține nivelului sensibil la care acționează omul, deci lumii copiei și, din cauza limitării și a finității sale de principiu, niciodată nu va putea acumula o forță pe măsura prototipului. Iată că și din acest motiv metafizic legea morală rămâne o idee nesatisfăcută de ființa rațională finită, obligată să își desfășoare viața cu precădere la nivelul sensibil. Ea

trebuie privită numai ca un *model* pentru acțiunile voinței. Prima sa acțiune de modelare este atribuirea unei forme lumii copiei. Prin această acțiune se urmăresc două lucruri: în primul rând, de a veni în sprijinul ființei umane, dat fiind că ea are dotarea maximă spre a intra în interacțiune cu această lume (lume care, de altfel, e populată și de alte ființe mai puțin dotate spre a o înțelege). În al doilea rând, acțiunea respectivă subliniază valoarea deosebită a *modelului*, precum și a disciplinei destinate să îl abordeze, respectiv metafizica.

Un semn al acestei modelări a lumii sensibile/a copiei după lumea inteligibilă/a arhetipului este dat de rațiune; ea dă ființei raționale finite conștiința existenței legii morale atunci când își formulează maximele ca fiind subordonate legii. Și tot rațiunea dă conștiința capacității voinței de a re-crea lumea naturală (numai în măsura în care voința este determinată la acțiune doar de rațiune, nu și de simțuri). Lumea astfel creată dobândește, din punct de vedere practic, *realitate obiectivă*, întrucât face obiectul voinței noastre, care este o facultate *obiectivă*.

Introducerea relației dintre *arhetip* și *copie* îi permite lui Kant să mai facă încă o modificare perspectivei expuse anterior asupra legiferării în funcție de laturile naturii umane (*sensibilă* și *suprasensibilă*). Prin ea, relația dintre *lege* și *maximă*, așa cum era expusă în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, își consolidează cadrul formal în care se dezvoltă, dându-se posibilitatea renunțării la supoziția celui de-al treilea termen al triadei inițiale (la *bine*), ca și la elementele intuitiv-valorice de care se folosea acea expunere. Legea nu mai este legată de maximă prin *reprezentare*, ci prin *conștiință*. Există, de această dată, o compatibilitate mai mare între această facultate a interiorității umane și legea morală, care este, de asemenea, o lege a interiorității umane. Kant spune că există o conștiință a unei legi căreia îi sunt subordonate toate maximele noastre³³. Asupra *reprezentării* folosite anterior plana neclaritatea: dacă este un *preconcept* în sensul cunoașterii teoretice sau dacă este o *image* în sensul aprecierii estetice; în ambele cazuri, ideea reprezentată era lipsită de precizie.

Regândirea relației lege-maximă face ca în *Critica rațiunii practice* conceptul de *bine moral* să rezulte din *legea morală*. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, chiar dacă binele nu era definit dintru-nceput, el trebuia să fie presupus că dat, spre a putea înțelege relația lege-maximă (el era înfășurat, ca și legea morală, într-un vâl intuitiv-valoric). Acest transfer de accent explică, la modul general, intenția de *critică* (de analiză) a *Criticii rațiunii practice* și, în mod special, necesitatea de a începe traseul moral cu analiza capacității de cunoaștere, care are sarcina de a circumscrie domeniul investigației (și nu cu *obiectul* acestei discipline, ca în dezvoltările doctrinale, sau cu *supoziția* obiectului respectiv, ca în *Întemeierea metafizicii moravurilor*); în al doilea rând, el satisface o exigență metafizică, îndeplinită prin posibilitatea accesului de la nivelul *sensibil* la cel *inteligibil*.

În cazul lumii *arhetipale* în care se înscrie *legea*, *voința* dispune de propria sa cauzalitate, pornită din rațiunea pură; prin forța sa deosebită ea își supune lumea și devine, prin acțiunile sale libere, *cauza obiectelor*. În cazul lumii copiei, *maxima* în care se înscrie *voința* este *supusă naturii*. Datorită raportului invers față de situația de mai sus pe care *voința* îl are cu natura, *obiectele naturii*, prin reprezentările lor, sunt cele care *determină voința*. Se observă că pentru noua sa soluție metafizică, Kant a ridicat la rangul investigațiilor metafizice un instrument desconsiderat de metafizica tradițională a intelectului, și anume *rațiunea pură* în întrebuintarea sa *practică* (ea este un instrument desconsiderat la modul general de *rațiune*, dar la modul special, de *rațiune pură practică*, capabilă să folosească principii independente de experiență, este un instrument care nu fusese încă utilizat).

Valoarea de excepție a legii morale nu se manifestă doar prin legitatea pe care o exercită în cele două domenii de idealitate conexe, cel *practic* și cel al *arhetipului*, ci prin aceea că ea influențează însuși domeniul de acțiune al rațiunii teoretice, domeniul *naturii*. În acest ultim caz se spune că legea morală dă o determinare *pozitivă* unei cauzalități care anterior era gândită numai *negativ*; aceasta este cauzalitatea voinței determinate de

rațiune, cauzalitate ce nu putea fi explicată prin legile naturii. Astfel, cauzalitatea apare în întregul ei, care este compus pe de-o parte din cauzalitatea care explică mecanismul necesității naturii, iar pe de altă parte din cauzalitatea necondiționată a voinței, care deschide calea către domeniul *inteligibilului*. Prin valoarea sa multiplă, legea morală poate fi imaginată ca unificând întreaga lume, atât naturală, cât și umană. Kant a anticipat această putere de excepție a legii morale în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, dând imperativului categoric (în a doua sa formulare) valabilitate pentru întreaga natură; dar numai în a doua *Critică* ea a devenit cel mai puternic instrument metafizic imaginat în întreaga istorie a metafizicii.

Dacă legea cea mai importantă a domeniului moral este posibilă prin acțiunea *libertății*, tot același concept va putea defini și *obiectul* moralității ca fiind „reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate”³⁴. El este un raport între voința liberă și obiectul ei, raport care trebuie să fie dublat de puterea corespunzătoare voinței acelui obiect. A fi „dublat de puterea corespunzătoare” înseamnă a primi ulterior acelei relații formale un conținut provenit din experiență. Raportat la experiență, ceva este *bun* când prin existența sa provoacă *plăcere*, determinând prin acest sentiment *facultatea dorinței* agentului moral. Dimpotrivă, ceva este *rău* când determină sentimentul de *neplăcere*. Acestea sunt concepte *relative*, dat fiind că sunt formate prin experiență și antrenează sentimentul, care nu poate fi decât *a posteriori*. Ele pun binele ca *mijloc* în dependență de un scop plăcut. Pentru a scoate binele de sub influența experienței, deci ca ceva să fie un *bine în sine*, trebuie eliminat sentimentul de *plăcere* și considerată numai acțiunea provenită dintr-o *voință* raportată la *legea morală*³⁵. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, după cum s-a putut observa, relația *binelui* cu *legea* și cu *maxima* și, mai ales, corelarea lor cu *acțiunea* ființei umane făceau din *binele* corespunzător nu numai un concept relativ, ci și o *normă relativă* de comportament.

În *Critica rațiunii practice*, între *binele relativ*, care are drept scop plăcerea în genere (de orice fel), și *binele absolut*, care nu

urmărește nimic altceva în afară de scopul rațional dat de legea morală, se află binele specific ființei raționale finite, dat de căutarea de către aceasta a *fericirii*. Condiția pe care o pune Kant acestui bine adus de fericire este ca el să nu încline atât către „senzația efemeră”, cât către „satisfacția sufletească” resimțită³⁶. Fericirea definită ca un *bine* nu apărea în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, unde *binele relativ* era pus în relație cu legea morală (după formula „conform legii”). Lucrarea critică de față evidențiază ființa umană care dă legea morală, spre deosebire de precedenta ei, care punea accentul pe *legea morală* destinată să corecteze comportamentul aceleiași ființe umane.

Importanța care se dă de această dată ființei umane face ca și obiectul moralității – binele – să fie mai legat de aceasta, respectiv să apară ca o relație între capacitatea voinței de *a fi liberă* și cerința legii morale de *a se acționa prin libertate*. Este o definiție alcătuită numai din *latura inteligibilă* a ființei umane. În mod corespunzător, derivația acestui *bine absolut* care este *binele relativ* este pusă în dependență de *latura sensibilă* a aceleiași ființe. Astfel apar diferitele feluri de bine rezultate din satisfacerea unor plăceri, nevoi, trebuințe, interese și chiar a fericirii. Reamintim faptul că la începutul *Întemeierii metafizicii moravurilor*, scopurile umane sensibile menționate mai sus erau desemnate ca „impulsuri și înclinații”, fiind aruncate peste bordul corabiei morale. Și în această problemă a scopurilor, realismul și-a găsit locul în cadrul perspectivei generale idealiste, până când a dobândit o poziție suficient de confortabilă, în care *fericirea* să fie desemnată ca un *bine*. Realismul, ca și idealismul transcendental, este susținut de *rațiune*, care acționează ca o *facultate a scopurilor*. Deosebirea dintre cele două orientări antrenate în această lucrare este dată de *natura* scopurilor: *concrete* și parțial raționale în primul, *abstracte*, pur raționale în al doilea. Se poate observa că pentru *idealismul transcendental* kantian nu este important să se renunțe la aria de scopuri reale, căci în acest caz ființa umană ar fi redusă la situația unui mecanism rațional; pentru păstrarea omului în plenaritatea facultăților sale, această teorie morală nu cere decât *întărirea*

rațiunii, pentru că numai astfel el își poate actualiza superioritatea între toate ființele, superioritate pe care o posedă potențial. Morala îi dă această șansă de a își dovedi superioritatea.

Dar fie că *binele* este determinat în relație cu legea morală (ca în *Întemeierea metafizicii moravurilor*), fie că el este determinat pe baza laturii inteligibile a ființei umane (ca în *Critica rațiunii practice*), important este ca obiectul moralității să fie definit în urma legii morale și prin ea. Numai astfel binele ar putea fi ne-empiric și s-ar putea întemeia pe elementele constante ale facultăților noastre practice. Dacă binele nu ar avea drept reper principiul inteligibil care este legea – spune Kant – acest reper nu ar putea fi deținut decât de către un principiu sensibil, de exemplu, de sentimentul de *plăcere*. Voința ar fi determinată, în acest caz, de un sentiment, care nu poate proveni decât din *experiență*, forțând astfel moralitatea să își fixeze obiectul între variațiile acesteia.

Judecata morală

Binele și *răul* se exprimă – conform noii perspective construite de cea de-a doua *Critică* – în forma unei *judecăți*. În cadrul judecății se decide dacă o acțiune desfășurată la nivelul *sensibil* corespunde cerinței exprimate de legea morală, care aparține nivelului *inteligibil*. Aici legea morală își păstrează rolul de *normă*. Concretului acțiunii localizat în experiență și guvernat de legea naturii i se aplică o regulă *abstractă*, care este legea libertății. Ca și în analiza întreprinsă în lucrarea precedentă, Kant este categoric în a aprecia ca „imposibilă” și „absurdă” aflarea chiar și a unui singur caz de acord între cele două niveluri. Așadar, norma are și aici un caracter *ideal*; ea este dată să corecteze și să orienteze, dar nu în speranța de a fi cândva realizată.

Operației de *reprezentare* a legii morale în maxima practică (după cum apăsă în *Întemeierea metafizicii moravurilor*) îi ia locul *judecata practică*, ce a făcut ca procedeul practic să dobândească mai multă precizie, prin apropierea sa de procedeul logic; astfel, o

acțiune *particulară* este comparată cu *universalitatea* și *necesitatea* incluse în *regulă*, deși niciodată ea nu se va putea ridica nici la sfera, nici la relevanța lor³⁷.

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, reprezentarea era singurul element ce lega legea de maxima particulară. De această dată, reprezentarea are o valoare apropiată de cea pe care o deținea *schema* în filosofia teoretică; ea este „schema” rațiunii practice (în locul schemei conceptului în intuiția sensibilă, acum apare schema unei idei în acțiunea sensibilă, schemă ce face posibilă aplicarea concretă a unei abstracții). Schematismul adaptat legii morale dă specificul judecății morale (judecată care folosește *forma* legii naturii în întrebuintărea practică). Legea morală „schematizată” astfel funcționează în raport cu acțiunea practică ca o *regulă*.

Ce aduce nou *regula* judecății practice în comparație cu enunțurile imperativului categoric, care orientau maximele/ principiile subiective în *Întemeierea metafizicii moravurilor*? La o privire generală se va vedea că regula de față are similitudini cu cea de-a doua formă de imperativ, cea care extindea valabilitatea legii morale la nivelul *întregii naturi*. La o privire mai detaliată se va vedea că de această dată în prim-plan nu este pusă *maxima*, ci *voința* și posibilitatea ei de a trece de la *particular* la *universal*. Iar în plan secund apare *conștiința*, care are sarcina de a judeca corect posibilitățile voinței personale de a se ridica la universalitate. Prin ea se unește *voința* cu *putința*, înlocuind formularea cu aparență tautologică „să poți voi” din enunțurile imperativului categoric. Iată textul regulii practice: „Întreabă-te pe tine însuși dacă acțiunea pe care o plănuiești, presupunând că ar trebui să se întâmple după o lege a naturii din care tu însuși ai face parte, ai putea s-o consideri posibilă prin voința ta?”³⁸

Această regulă, prin fixarea centrului de greutate asupra conștiinței individuale, ca și prin formularea sa interogativă, este mai puțin strictă decât cerința imperativului categoric de a acționa *întotdeauna* conform unor principii universal legiferatoare. Conștiința, care poate fi lipsită de fermitate, și tonul *interogativ* (în locul celui *imperativ* anterior) sunt breșe prin care pot pătrunde

diferite feluri de fals (minciună, înșelătorie, escrocherie) care nu s-ar vrea întoarce asupra celui care le face – deci care nu s-ar vrea universalizate. Ea nu are, așadar, o putere considerabilă, întrucât ne oferă posibilitatea de autoevaluare, dar nu poate funcționa ca principiu de determinare a voinței; ca atare, ea este considerată doar un *tip* de judecare a maximei conform principiilor morale³⁹.

Dar dacă acest *tip* de judecare prezintă neajunsurile menționate, să vedem ce avantaje aduce el. Acțiunea personală este apreciată ținând seama de existența legii naturii, pe care o folosește din punct de vedere *formal*, ca *tip* de judecare. Astfel, dacă anterior am văzut posibilitatea ca lumea sensibilă să fie modelată după *forma* lumii inteligibile, acum vedem cum Kant face posibilă și reciproca acestui principiu; singura restricție a acestei modelări este aceea de a nu transfera aici și elementele specifice cunoașterii domeniului naturii, în speță *intuițiile sensibile* care dau conținut formei respective de lege.

O disciplină formală, cu o lege suprasensibilă, cum este cea morală, nu poate lua din lumea sensibilă nimic material, ci numai un element formal: *legiferarea*. Folosirea sa – spune Kant – împiedică *empirismul* rațiunii practice, care în stabilirea conceptelor morale de *bine* și *rău* utilizează unele elemente *materiale*, rezultate din experiență. Modul *transcendental* de a stabili *binele* și *răul* prin judecata practică evită nu numai empirismul, ci și *misticismul* rațiunii practice, care întemeiază aceste concepte pe *intuiții reale* (dar nu sensibile), cum ar fi „împărăția invizibilă a lui Dumnezeu”⁴⁰.

Un alt avantaj al regulii judecății practice este acela că în contextul *Criticii rațiunii practice* Kant regândește problema *valorii morale* a unei acțiuni într-un mod care amintește de lucrarea precedentă; și anume distingând între o voință determinată la acțiune *conform legii morale* (folosindu-se și de un *sentiment*) și o voință determinată la acțiune *de dragul legii înseși*⁴¹. Ultima expresie corespunde anterioarei *în vederea legii*, în timp ce prima își păstrează forma. Prima expresie (conform legii) este privată de valoare morală, întrucât nu este decât parțial rațională, datorită

introducerii sentimentului alături de legea morală. Dar ea nu mai este respinsă pe motivul *contingenței* sale (ca în lucrarea anterioară), ceea ce ar fi împiedicat-o să corespundă cerințelor de *universalitate* și *necesitate* cerute de morală în calitate de disciplină științifică; ci, de această dată, este invocată neatingerea esențialului formalismului moral kantian, care este *raționalitatea*. Kant îi găsește totuși o calitate din punctul de vedere al formalismului moral, aceea de a păstra forma legii, *legitatea*: „Acțiunea va conține, ce-i drept, *legalitate*, dar nu *moralitate*”⁴². Acțiunea morală este realizată de *eul numenal*, în timp ce legitatea va fi realizată de *eul fenomenal*. În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, o astfel de acțiune ca cea din urmă nu avea nici o semnificație morală, ceea ce ducea la exagerarea *idealismului* moral; consecințele acesteia asupra comportamentului practic erau restrângerea posibilității de valorizare a principiilor morale.

Acest punct slab al teoriei morale inițiale este întărit în *Critica rațiunii practice* prin regândirea *mobilului* voinței care tinde către legea morală; el va fi subsumat aici principiului care pornește din interioritatea agentului moral, adică dintr-un *principiu subiectiv*. Pentru ființa umană, a cărei raționalitate este imperfectă, dar care este totuși capabilă să recepteze raționalitatea perfectă a unei idei, el trebuie să fie *principiul obiectiv*, adică legea însăși; în acest fel, mobilul va putea fi cunoscut *a priori*. Așadar, voința acestei ființe va deveni într-un totuși rațională când principiul subiectiv se va identifica cu principiul obiectiv. Raționalitatea perfectă a ființei divine nu are nevoie de nici un motiv, întrucât pentru ea legea morală este o *realitate*; pentru ființa umană însă ea este o *idealitate*.

Din conceptul de *mobil* – spune Kant – rezultă conceptul de *interes*, în sensul de atracție față de ceva. Astfel, dacă raționalitatea de excepție a legii constituie pentru ființa rațională finită un *mobil*, pentru aceeași ființă maxima practică, obișnuitul său principiu subiectiv, este animată de un *interes*. *Mobilul* și *interesul* exprimă cele două direcții de acționare ale ființei duale, condiționate atât de rațiune, cât și de simțuri.

Sentimente morale

Legea morală, ca expresie a raționalității absolute a voinței, exclude din principiul său rațional înclinațiile, care sunt private de rațiune. Ele satisfac simțurile – deci polul opus rațiunii – și constituie surse ale *plăcerii*. Excluzând aceste surse de plăcere, legea morală devine, în raport cu sensibilitatea, o sursă de *neplăcere*. Acest raționament care deduce plăcerea din *sensibilitate* și *neplăcerea* din *rațiune* dă posibilitatea de a deduce din concepte *a priori* (respectiv din cel de *lege morală*) un *sentiment*, care este mijlocit de o cunoștință (cea care ne arată în ce măsură maxima *personală* corespunde legii *universale*). Din perspectiva unui formalism etic strict, această deducție pe care o face Kant poate părea nepotrivită; în primul rând, datorită imixtiunii nivelului *empiric* în cel *pur*; în al doilea rând, conștiința superiorității rațiunii generează o atmosferă *pozitivă*, care ar exclude neplăcerea stipulată mai sus. Din perspectiva actualei etape a formalismului kantian, nepotrivirea dispare, dat fiind că *idealismul formei legii* se împletește cu *realismul vieții* în care trăiește ființa care, în *dualitatea* sa, are și o latură *sensibilă*. Această ființă, în măsura în care este *rațională*, este capabilă să producă și să recepteze forme *durabile*; dar în măsura în care ea este o ființă *sensibilă*, ea poartă în sine toate însemnele *finității*; între aceste însemne perisabile sunt *sentimentele*. În cazul de față este invocat sentimentul general și indirect care însoțește legea morală, nu în măsura în care ea provine din cea mai puternică facultate umană, ci în măsura în care ea se impune cu prețul sacrificării plăcerilor necesare susținerii vieții.

Un alt sentiment provocat direct de legea morală este cel de *respect*. El este un sentiment bine definit, cu un rol deosebit de important în schema morală kantiană, dat fiind că el provine din calitatea legii morale de *formă a unei cauzalități inteligibile*.

Rațiunea practică este dedublă în voință, care dispune de propria sa cauzalitate specifică acțiunii. Prin această cauzalitate superioară, voința poate acționa după un principiu *a priori*, avându-l în conștiință, reprezentându-și-l. În urma satisfacerii acestei

relații dintre *voință* și principiul *a priori* se pot defini conceptele etice de bază, respectiv *binele* și *răul*. Întrucât principiul *a priori* folosește cauzalitatea de excepție (cea inteligibilă) și se îndreaptă către obiectul moralei, el poate atrage sentimentul de excepție al *respectului* (în condițiile în care omul trăiește, în general, prin cauzalitatea naturală, care e însoțită de sentimente lipsite de excepție). Principiul subiectiv nu poate trezi sentimentul de respect pentru că, în primul rând, el orânduiește *înclinațiile*, care urmează cauzalitatea obișnuită și ating sensibilitatea noastră la un nivel scăzut; și, în al doilea rând, principiul subiectiv folosește *intelectul* omenesc, care nu poate extrage din experiență ceva solid pe care să se poată întemeia și care să devină un obiect de respect.

Rolul sentimentului de respect este cel de „efect practic”⁴³ pe lângă legea morală, și nu de imbold – ca de altfel al oricărui sentiment în raport cu moralitatea. Așadar, numai legea în calitate de enunț rațional atrage respectul, iar nu omul care își reprezintă legea morală în acțiunile sale, dat fiind că acesta nu va putea să ajungă niciodată la raționalitatea totală cerută de lege. Respectul care se adaugă legii morale o întărește, făcând să scadă valoarea principiului opus, cel al *iubirii de sine*; în raport cu rolul benefic al legii morale, rolul variabilului principiu al iubirii de sine nu este mai mult decât o „iluzie” a sensibilității – gândește Kant⁴⁴. *Respectul* este circumscris *moralității*, căci este produs de *rațiune*, pe când *iubirea de sine* este circumscrisă *sensibilității*, pentru că este dependentă de un *interes practic*. Dacă se observă că există totuși un interes și față de legea morală, el este întotdeauna unul rațional, ce impulsionează *voința*. *Maxima* este și ea interesată, dar spre a avea autenticitate morală ea trebuie să renunțe la interesul practic, cultivându-l numai pe cel față de respectarea legii, ca astfel să limiteze latura sensibilă a ființei umane, cu excesele sale inerente.

Iubirea de sine merge împotriva cerinței rațiunii; ea își construiește maxime *neuniversalizabile*, în timp ce respectul susține și întărește *universalitatea* legii morale. Cele două manifestări ale sensibilității acționează în direcții diferite: prima, consolidând

sensibilitatea și propriul eu, poate genera efecte contrare rațiunii prin pierderea măsurii de către liberul arbitru; cealaltă, atenuând austeritatea imperativului moral, poate unifica în jurul rațiunii. Date fiind aceste două direcții, ființa umană are de ales fie *patologia* motivațiilor personale⁴⁵, fie *sublimitatea* rațională (suprasensibilă) a legii morale, neexistând pentru ea nici o cale de a le satisface dintr-odată pe amândouă.

În natura noastră de ființe sensibile există posibilitatea ca față de stimulentele abstracte ale legii morale să prevaleze elemente (stimulente) ce impresionează facultatea dorinței – între care *speranța* și *frica* sunt dintre cele mai frecvente. Ele sunt raportări sensibile la obiectul moralității: aspirația către *bine* și teama de *rău*. Dar urmărind aceste înclinații, noi ne aflăm în *patologia*, și nu în moralitatea ființei sensibile. Față de legea morală, care e satisfăcută prin traseul cauzal al voinței libere, necesitând exercițiul facultăților de cunoaștere, *speranța* și *frica* sunt considerate „prime și originare“ pentru ființa umană, dat fiind că sunt naturale, ne-cognitive. Există tendința – atrage atenția Kant – ca voința determinată subiectiv prin astfel de stimulente legate de persoană să se instituie în principiu obiectiv de determinare a voinței în genere. Legea morală „umilește“ această tentație de a compara interesele sinelui (concentrate în maximele *iubirii de sine*) cu obiectivitatea legii; sancționarea exceselor subiectivității de către legea morală face ca ea să dobândească totodată respect și din această direcție *subiectivă*, pe lângă cea *obiectivă* provenită din imposibilitatea ființei umane de a o realiza în practică. Totuși, sentimentul de *umilință* este rezultat numai dintr-o substituție de poziții (*subiectivă* cu *obiectivă*), el neaflându-se, de fapt, la baza legii morale.

Introducerea conceptului de *datorie* în relația pe care o are maxima cu legea ne dezvăluie o altă fațetă a sentimentului de *respect*; el ne apare acum ca o adeziune *subiectivă* pe care datoria o solicită maximei; legii însă, datoria îi solicită un acord *obiectiv*. Noul context în care e gândit conceptul de datorie aduce și o contribuție la viziunea din *Întemeierea metafizicii moravurilor*

a caracterului *normativ* al *legii*; ea constă din înlocuirea *binelui* ce diferențiază acțiunile și revenirea la motivația inițială a acțiunii morale. Acum acțiunea logică este făcută în *vederea datoriei*, pe când cea a maximei este numai conformă datoriei⁴⁶.

Față de *bine* ca obiect al moralității noi nu avem nici o *datorie*, pentru că binele nu include constrângerea. El o include doar indirect, întrucât din constrângere provine *necesitatea* morală, iar obiectul moralității, spre a fi definitoriu, trebuie să fie *necesar*. Și după cum *binele* ca scop al acțiunii definește moralitatea, tot astfel *datoria* definește moralitatea din perspectiva limitelor voinței umane, căreia îi este necesară *constrângerea*. Spre deosebire de ființa limitată (atât în timp, cât și în capacitatea voinței, ființa nelimitată în totul nu are nevoie de constrângere, căci ea nu trebuie să îndeplinească nici o datorie. Pentru ea, moralitatea se prezintă ca o lege a *sfințeniei*⁴⁷.

Ființa umană se situează în moralitate pe treapta respectului față de lege; acest sentiment moral sobru, dependent direct de legea morală, îngrădește apariția altor sentimente incompatibile cu *raționalitatea* moralei kantiene; de acest gen sunt: *râvnă*, orice *afecțiune*, care dușă la extrem ajunge la *exaltare*, fie morală, fie religioasă (iubirea de Dumnezeu), în scop moral. Aceste sentimente dau doar iluzia moralității; în raport cu ele, sentimentul de *respect față de lege* lasă loc stării autentice de înfăptuire a moralității, care este *virtutea*; ea se definește ca o dispoziție morală „în luptă“, iar nu în „sfințenie“⁴⁸.

Antinomia morală dintre virtute și fericire

Principiul moralității orientează comportamentul virtuos; dar rațiunea practică mai lasă ființei umane posibilitatea de a își orienta comportamentul și după *principiul fericirii*. Cele două principii, deși sunt folosite de același gen de ființă și se raportează la aceeași facultate a rațiunii practice, se află totuși în opoziție; opoziția lor însă se manifestă *numai în vederea scopului moral*

care, din necesități teoretice, cere ca fericirea să fie îngrădită; în parcurgerea vieții însă fericirea este admisă, pentru că însăși ființa umană e înzestrată cu capacități ale satisfacerii sale. Etica lui Kant ține seama de aceste capacități, căci nu sfântul capabil să îndeplinească necondiționat legea morală este relevant aici, ci omul sensibil-rațional, care poate să aleagă dintre principiile pe care le are la dispoziție pe cel *rațional*; iar atunci când el nu îl alege pe acesta, ci pe cel opus, i se acceptă interesul pentru *fericire*, interes pe care el îl are în calitate de ființă umană în genere (iar nu în mod expres rațională). Chiar mai mult, i se încurajează acest interes, care în mod indirect contribuie la starea de echilibru personal, propice respectării *datoriei*. *Completarea și echilibrarea* lipsurilor existențiale sunt considerate o etapă premergătoare alegerii principiului moral. De aceea, Kant spune că *fericirea* poate fi considerată un fel *aparte de datorie* (deci nu în mod expres morală), întrucât pregătește receptivitatea morală: „Într-o oarecare măsură, poate fi chiar o datorie să ne îngrijim de fericirea noastră; în parte fiindcă fericirea (căreia îi aparțin iscusința, sănătatea, bogăția) conține mijloace pentru îndeplinirea datoriei noastre, în parte fiindcă lipsa ei (de exemplu, sărăcia) conține tentații de a viola datoria”⁴⁹.

Evoluția principiilor morale ne confruntă de această dată cu o situație surprinzătoare. Ea este dată de observația făcută de Kant, după care între *înclinațiile* ce urmăresc prin cauzalitatea naturală *fericirea* și principiul *a priori* al *voinței* înscris în cauzalitatea libertății nu există *opозиție*⁵⁰, căci ambele sunt abordate de moralitate. Problema care se pune însă aici este aceea de a alege direcția maximului de relevanță morală, care este cea a urmării principiului *a priori*. O dată cu această idee, Kant se ridică mult deasupra celor similare din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, unde au existat, de asemenea, puncte de convergență între cele două principii, dar nu de o astfel de intensitate. El ia în considerație elementele ce concură la construirea fericirii (iscusința, sănătatea, bogăția), căci ele concură, de asemenea, și la asigurarea unei *baze normale* pentru moralitate. Atracția față de legea morală – consideră Kant – trebuie să se exercite într-o stare normală a ființei

umane. Așadar, se impune ca aceasta să ia măsuri pentru ca nici o privațiune, cum ar fi sărăcia sau boala, să nu o tulbure, știut fiind că rațiunea nu este total independentă de sensibilitate, iar excesele celei din urmă îndepărtează atenția de la cea dintâi.

Doctrinile morale considerate anterior – epicureismul și stoicismul – care cultivau același triunghi conceptual: *fericire* – *virtute* – *bine suprem* subsumau fie virtutea fericirii, fie fericirea virtuții. Spre deosebire de ele, formalismul kantian păstrează specificul fiecăruia dintre aceste concepte, dat fiind că în ele se oglindește întregul idealism transcendentă kantian, dispus pe două niveluri: *fenomenal* și *numenal*, al *naturii* și al *libertății*.

Fericirea, în comparație cu legea morală, desemnează o stare dominată de un sentiment de plăcere. Ea nu simbolizează numai o opoziție față de *raționalitatea* și *universalitatea* legii, ci este în același timp o ne-raționalitate specială: una însoțită de un sentiment cu relevanță teoretică, și anume *plăcerea*. Încorporându-și plăcerea, fericirea individualizează polul opus al legii morale, pe care îl pune în evidență în mod pozitiv; deci ea procedează nescotând în evidență neatractivitatea teoretică a polului opus ei, dimpotrivă, evidențiind atractivitatea satisfacerii propriei plăceri, maximalizate și extrapolate.

Pentru a pune de acord noua poziție teoretică dobândită de fericire cu principiul rațional al eticii sale, Kant se vede nevoit să apeleze la un concept special, aflat în ordinea naturalului, dar a aceluia moralizabil, care are relevanță morală; el este *mulțumirea de sine* (*die Selbstgenugsamkeit*)⁵¹. Acest concept a fost introdus o dată cu prima definiție pozitivă a fericirii, în care se spunea că ea este „mulțumirea cu existența ei [a ființei raționale finite –, *n.n.*] întreagă”. Păstrând elementele primei sale apariții, *mulțumirea de sine* apare aici ca un analog existențial al conceptului de *fericire*, dar la care nu este considerată caracteristica specială a acestuia dată de *plăcere*. În schimbul plăcerii, ea posedă o altă caracteristică, aceea de a însoți conștiința virtuții⁵². Acest sentiment existențial prezintă o variantă *intelectuală* și una *estetică*. Prima nu se bazează pe un sentiment particular, bucurându-se de

durabilitate. Ea se observă în tendința de eliberare față de înclinații în urmărirea maximelor; satisfacția pe care o produce acțiunea prin libertate este de acest gen; ea se aseamănă cu *beatitudinea*, în măsura în care voința nu este determinată de înclinații. Ființei supreme îi putem atribui o astfel de autosuficiență. Din varianta intelectuală a *mulțumirii de sine* rezultă că este posibilă gândirea unei relații „naturale și necesare”⁵³ între conștiința înfăptuirii legii morale și așteptarea unei fericiri pe măsura celei dintâi. Ea este posibilă, dar nu reală; în fapt, Kant a menționat anterior că *fericirea* este o stare însoțită de o plăcere (trebuie să înțelegem că în acest caz este vorba de o plăcere ceva mai personală și mai complexă decât cea existențială obișnuită). Așadar, dacă putem aștepta o oarecare fericire (în sensul de satisfacție rațională) de la *legea morală*, plecând de la *fericire* nu poate rezulta nici un fel de principiu moral; reiese că mișcarea de la *fericire* către *lege* nu este posibilă în formalismul moral kantian.

Cealaltă variantă a *mulțumirii de sine* este cea *estetică*; ea se bazează pe satisfacerea înclinațiilor. Cele două variante ale aceluiași termen sunt variabile și nu satisfac niciodată pe deplin, astfel încât devin „întotdeauna incomode pentru o ființă rațională”⁵⁴, existând în permanență tendința ca aceasta să se elibereze de ele. Chiar și înclinațiile ce se apropie de datorie, dar nu în intenție morală (cum ar fi binefacerea), nu fac mai mult decât să crească eficiența maximelor morale, fără ca ele însele să fie creatoare de moralitate. Înclinația, fiind „oarbă și servilă”⁵⁵, dă numai iluzia moralității; ea realizează în fapt doar *legitatea*, conformarea întâmplătoare cu legea. Tot o incidență ocazională cu legea o pot avea *mila* și *simpatia duiosă*; luate ca principii morale, ele duc la confuzia maximelor, iar cu timpul se spune că devin „obositoare”⁵⁶, singura constantă morală rămânând numai *rațiunea*.

Introducând conceptul de *mulțumire de sine* în soluționarea antinomiei morale, Kant pune o problemă pe care *existențialismul* și *fenomenologia* contemporană o vor prelua și îi vor extinde importanța. La Kant, acest termen desemnează mai puțin decât o *plăcere*, cum este cea care însoțește *fericirea*, și, de asemenea, este

mai puțin decât *conștiința virtuții*. Este o satisfacție existențial-morală ce indică starea de echilibru necesar practicării moralității (evitarea privațiunilor, grija față de fericirea personală, ca și față de relele fizice ce pot surveni și o pot periclita etc.).

Sfârșierea în care se găsește ființa umană între tentațiile vieții și porunca moralității, ca și îndemnul ce i se adresează de a își satisface nevoile existențiale și de a își echilibra trăirile spre a avea un comportament moral constituie elemente de *existențialism* și de filosofia vieții, care și-au făcut loc în sânul *raționalismului* kantian. Asimilarea acestor orientări divergente în raport cu fondul kantian de idei a fost pregătită de viziunea de ansamblu a *idealismului* transcendental kantian care, de-a lungul traseului său, este punctat cu elemente *realiste*.

Grija față de existență este, în contextul antinomiei morale, atât de mare, încât pe moment ea își subordonează întreaga construcție morală. Rădăcinile acestei idei se află în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, unde Kant subliniază necesitatea de a satisface cerințele de bază ale vieții umane, spre a ne putea concentra asupra respectării principiilor morale. Însăși relația dintre *fericire* și *legea morală*, care este constitutivă în lucrările sale morale, formează cadrul necesar al dezvoltării dubletului *existență – moralitate*. În *existență* și *moralitate*, Heidegger, care de-a lungul întregii sale activități a reflectat intens asupra filosofiei kantiene, a ales-o pe prima; punând *mulțumirea de sine* drept primul dintre principiile *hermeneuticii* sale a *facticității*, el a privat totodată principiul moral de superioritatea pe care i-o acordase Kant.

În *Critica rațiunii practice*, această grijă existențială are un sens intelectual; ea înseamnă grija față de revendicările sensibilității, ale corporalității, dar lăsarea acestor preocupări în urma moralității și, în vederea acesteia, *valorificarea stării* rezultate din satisfacerea sensibilității. Valorificând *fondul* acestei stări, *fericirea* ființei raționale finite nu mai apare ca la începutul *Întemeierii metafizicii moravurilor*, ca un *non-concept* sau ca un *concept empiric*, care nu pot fi asimilate de apriorismul moral, ci ca o stare a celui gen de ființe la care facultatea practică a *voinței*

este pusă în toate acțiunile de acord cu facultatea existențială a *dorinței*⁵⁷. În plus, această perspectivă asupra fericirii este încadrată în perspectiva *teleologică* proprie *Criticilor* (mai ales a ultimelor două): „*Fericirea* este starea unei ființe raționale în lume, căreia, în întregul existenței ei, *totul îi merge după dorință și voință* și se bazează deci pe acordul naturii cu întregul ei scop, precum și cu principiul esențial de determinare al voinței ei”⁵⁸. Dorința (facultatea specializată în receptarea sensibilității) a atins aici *binele* printr-un *scop* ce convine și *rațiunii*; ceea ce spera dorința este sancționat acum de capacitatea rațională a voinței. Această definiție scoate fericirea din sensibilitatea ei exclusivă prin care ne apărea inițial (în Analitica celei de-a doua *Critici*); acum (în Dialectica aceleiași lucrări) ea este integrată total în schema morală kantiană, cu mențiunea că ea nu reprezintă calea abstractă, ideală a moralității, ci calea *ființei raționale în lume* – pregătind în acest fel universul ființei hegeliene și heideggeriene.

Etica ne-hedonistă a lui Kant nu stabilește o relație directă între *legea morală* și *fericire*, nici nu o include pe cea de-a doua în conceptul celei dintâi, astfel încât legea nu poate promite fericirea. Dar dacă ele se pot apropia în etapa de față, aceasta se datorează identificării *virtuții* cu *fapta* morală. Asimilarea a două concepte cu destinații diferite (unul orientat către *formă*, respectiv *virtutea*, iar celălalt către *conținut*, respectiv *fapta*) vine să înștiințeze etapa ulterioară *formalismului* kantian, și anume cea *doctrinală*. Prin această din urmă etapă se pregătește totodată calea *activismului* și *istoricității* moralei, pe care vor porni reprezentanți ai unor curente etice contemporane.

Fapta morală, care acum a devenit virtutea însăși, întărește reprezentarea legii morale, formând o „conștiință a dominării înclinațiilor noastre”⁵⁹. Ca urmare, relevanța sa morală este condiționată de nedeterminarea sa de înclinații și chiar de pregătirea ființei raționale în vederea renunțării la ele. Libertatea de a alege legea morală și, deci, de a se fi debarasat de înclinații este văzută ca neantrenând sentimentul neplăcut al renunțării la înclinații, ci atingând un nivel la care plăcerile au luat sfârșit, și o dată cu ele

au luat sfârșit și variațiile ce le sunt inerente; ei i se poate asocia o plăcere lipsită de sentiment. Autosuficiența ființei supreme, spune Kant, care are capacitatea naturală de a se elibera spontan de înclinații, ar putea fi asemănată cu această stare de plăcere superioară. *Fericirea*, care pune de acord *dorința* cu *voința*, și *virtutea*, care face ca *voința* să făptuiască conform principiilor *rațiunii*, în pofida atingerilor ocazionate de facultatea rațiunii, continuă să se situeze la două niveluri diferite de manifestare, respectiv *sensibil* prima și *inteligibil* a doua – de unde rezultă opoziția dintre ele. Dar cum atât virtutea, cât mai ales fericirea reprezintă situații *reale* ale vieții ființei raționale finite, Kant mai face o mișcare a *realismului* către *idealismul* de fond al eticii sale, punând față în față aceste concepte importante în *antinomia* morală. Ca temă ce aparține schemei morale kantiene, antinomia ar trebui să aibă același obiect cu morala însăși – deci *binele*. Dar datorită funcției speciale pe care o deține antinomia în cadrul eticii kantiene, și anume de a pune de acord *idealismul* cu *realismul*, ca și de a realiza un acord superior între *morală* și *metafizică*, antinomia are ca obiect *binele suprem*⁶⁰.

Acest nou concept care este antinomia practică este compus din două elemente: *virtutea* și *fericirea* (în măsura în care ultima se eliberează de înclinații în folosul moralității)⁶¹. El marchează o etapă a obiectului moralității, care are deasupra sa o altă etapă căreia îi este subordonată și care este definită ca *binele suveran*. El cuprinde „întregul obiect al rațiunii pure practice”⁶² cu cele două niveluri ale sale: cel sensibil, al realizabilității, și cel suprasensibil, al năzuinței. În primul sens, rațiunea pură ni-l dă ca imperativ al acțiunilor noastre, căci ceea ce se află la dispoziția noastră trebuie urmărit în mod necesar. Dar ca idee de totalitate – ca o condiție însoțită de condiționările sale – el se află în domeniul suprasensibilului și nu stă în puterea noastră să îl urmărim.

Până acum fericirea s-a aflat în preajma legii morale fără să se implice în conținutul său; din momentul includerii sale în obiectul binelui suprem ea va fi atrasă tot mai mult pe terenul moralității, fiind promisă implicarea sa într-un viitor posibil.

Această mișcare care, din punct de vedere moral, ar putea părea artificioasă, de a etaja obiectul moralității pe trei niveluri, nu are o altă explicație decât aceea de a acorda *morală* cu *metafizică*. Astfel, *moralei* i-ar reveni *binele* care i-ar servi ființei umane să își elibereze acțiunile de interese particulare, egoiste, în timp ce *metafizicii* i-ar reveni *binele suprem* și *binele suveran*, care dau cosmicitate acțiunii individuale. Văzută ca *formă a unei legiferări universale*, morală kantiană nu primește doar metafizică pe terenul său, pe motivul existenței în ființa umană a nivelului inteligibil, care e specific metafizicii; mai mult, morală kantiană are nevoie ea însăși de metafizică spre a se desfășura, pentru că instrumentul său este *rațiunea*, care formulează principii *condiționate* de legea morală, dar totodată poate gândi și ceea ce este necondiționat. În acest moment al expunerii *antinomiei morale* ne dăm seama că fără metafizică problema atât de arzătoare a fericirii ar rămâne, ca la începutul demersului moral, o problemă reală, dar ne-morală.

Binele suveran stipulează că *virtutea* și *fericirea* trebuie să se întâlnească într-o *persoană* și că cele două trebuie să fie egale. Și ele ajung la această situație numai atunci când una tinde către cealaltă – deci când natura a preluat principiile moralității, iar moralitatea și-a însușit cerințele naturii. Așadar, *plăcerea* s-a unit cu *trebuirea* în *binele suveran*, iar o dată cu ele s-au unit și cele două niveluri pe care le reprezintă. Prin gândirea acestui supliment al *binelui* ca obiect al moralității el devine întreg și necondiționat, realizând o *sinteză* a elementelor sale și totodată o *sinteză* a întregii filosofii critice. Kant ne atrage atenția că, în acest scop, urmărirea căii *analitice* ar fi fost mai puțin benefică, respectiv analiza elementelor constitutive ale binelui suveran nu ne-ar oferi un răspuns corect la ceea ce a devenit fericirea integrată în acest nou context; virtutea și fericirea ne-ar apărea ca fiind separate una de alta. Nerelevanța morală a acestei perspective analitice decurge din faptul că ea se bazează pe *experiență*. Dacă fericirea și virtutea se vor putea totuși uni, aceasta – gândește Kant – se va produce în afara experienței; este meritul *filosofiei transcendente* de a realiza unificarea așteptată prin posibilitatea gândirii acestor concepte

ca fiind *necesare* din punct de vedere practic. În acest fel, binele suveran va fi dedus în *mod transcendental* din *libertatea* voinței, pe baza principiilor *a priori*, și nu a principiilor *empirice*.

Comparând idealismul transcendental kantian cu cele două școli care s-au remarcat prin tratarea *fericirii* în relație cu *virtutea* în cadrul *binelui suveran*, observăm: *epicureismul*, ridicând *plăcerea* la rangul de principiu moral, a găsit *virtutea* în urmărirea *fericirii*. *Stoicismul*, făcând din *înțelepciune* principiu moral cel mai înalt, a urmat calea inversă, considerând că *fericirea* nu este alta decât conștientizarea *virtuții*. Obiecția pe care le-o aduce Kant este *identitatea* pe care aceste doctrine o fac între cele două elemente ale *binelui suveran* și, ca urmare, încercarea de a îl subordona pe unul celuilalt. În idealismul transcendental, aceste două concepte își păstrează specificul, iar unificarea lor se realizează prin *metoda transcendentală* în felul următor: *Teza* stipulează că orientarea către *fericire* ar produce totodată o dispoziție *virtuoasă*. Ea este considerată *absolut falsă*. Întrucât *fericirea* cultivă înclinațiile sensibile, iar *virtutea* urmărește principiu rațional al legii morale. *Antiteza* stipulează că dispoziția către *virtute* generează *fericirea*. Ea este considerată *condiționat falsă* – condiția este aceea ca lumea sensibilă și cauzalitatea sa să fie unica formă de existență; deci, în care să nu își poată afla locul cauzalitatea prin *libertate* proprie *virtuții*. Dar, pe lângă această lume, s-a mai afirmat existența unei lumi inteligibile, străbătută de o cauzalitate ne-mecanică, prin *libertate*, în care ființa umană este o parte componentă; stipulând-o se poate stabili o relație *necesară* între moralitatea dispoziției considerată ca o *cauză* și starea de *fericire* considerată ca un *efect*.

Întrucât *fericirea* și *virtutea* sunt date ca cele două elemente ale *binelui suprem*, problema care se pune este: cum să fie realizat acest bine, care se identifică cu însăși moralitatea? Spre a răspunde la această întrebare este necesar să avem în vedere caracterul ideal al moralității. Așadar, *binele suveran*, care este „întregul obiect al rațiunii pure practice”⁶³, se dă pentru ființa rațională finită ca o *poruncă*. Realizarea acestei totalități, respectiv unirea *condiționatului* cu *condiția* sa necesită trecerea de la lumea sensibilă a

condiției la lumea suprasensibilă a condiționatului. În acest scop Kant ne arată ceea ce stă în puterea noastră să facem și ceea ce nu stă în puterea noastră, iar rațiunea ne oferă ca remediu al incapacității noastre. Acest remediu poate fi considerat imperativul. Un altul ar fi capacitatea de a gândi posibilitatea realizării acordului menționat într-o ființă cu o rațiune mai puternică decât cea a agentului moral obișnuit.

Pentru ființa ne-finită, binele suveran este efectiv realizabil, nu numai imaginabil. La ea, spune Kant, cauzalitatea (corespondentul cauzalității prin libertate la ființa finită) ar fi în armonie cu sentimentul moral, cu posibila fericire pe care ar putea-o aștepta de la urmărirea principiului. O astfel de ființă complexă, la care gândirea și capacitatea de acțiune au ajuns la stadiul perfecțiunii, este „cauza naturii” sau Dumnezeu⁶⁴. Religia secularizată reprezintă, pentru formalismul etic kantian, o soluție la problema morală dintre *fericire* și *virtute*. După cum credința există prin puterea interioară a individului, tot pe această cale ideea de autor suprem al lumii intervine și aici: există o *necesitate subiectivă* de a ni-l imagina și de a uni cele două direcții neconcordante ale ființei raționale finite.

Mesajul antinomiei morale ar fi acela că cine nu are șansa realizării fericirii în ordinea naturală trebuie să trăiască pentru *moralitate*, care ne poate oferi salvarea într-o fericire superioară produsă de realizarea principiului rațional; căci rațiunea are independența de a se înălța deasupra simplei naturi. Sentimentul religios îl ajută pe om să aleagă ceea ce în termenii religiei se numește calea „sfîințeniei”, iar în termenii moralei se numește calea rațiunii sau virtutea. Datorită permanentei ne-finalizări în lume a acesteia, finalizarea sa integrală este atribuită ființei divine. Astfel, Dumnezeu se instalează în viața ființei finite, pentru că el reprezintă ne-finitul ce conține condiția dobândirii fericirii, iar în raționalitatea sa deplină el poate alege legea morală în mod firesc, fără a-și impune sacrificii. Ideea de Dumnezeu cheamă la participare, făcând acceptabilă și chiar necesară distanța impusă omului de perfecțiunea legii morale. Din respect față de Dumnezeu

ca idee moral-metafizică, se spune că noi trebuie să vrem legea morală, iar Dumnezeu, la rândul său, trebuie să vrea ca omul să aibă o lege morală, din moment ce el îl recunoaște pe acesta ca pe un scop în sine⁶⁵.

Dat fiind că Dumnezeu este o ființă *sfântă*, neperturbată de nici o înclinație sensibilă, și legii morale i se transferă această sfințenie, întrucât s-a afirmat caracterul absolut al legii⁶⁶. În secțiunea dedicată *postulatelor* rațiunii pure practice a *Criticii rațiunii practice*, ca și în *teleologia Criticii facultății de judecare*, apare în mod expres influența creștinismului asupra eticii și metafizicii kantiene. În cazul de față, elementul prim al teologiei creștine – Dumnezeu – are un caracter *normativ* (similar celui al legii morale, evidențiat încă de la începutul *Întemeierii metafizice moravurilor*). Sfințenia sa este, pentru ființa rațională finită, norma sa de comportament. Tot astfel, *progresul moral* al ființei umane este posibil datorită existenței acestui autor moral perfect, care îndeamnă la perfectibilitate. Norma relativă de comportament, care se regăsește în maximele practice personale, se cere universalizată, pusă de acord cu norma absolută, cu legea morală, căci norma pe care poate să o impună ființa absolută este legea însăși. Dar această întâlnire a *particularului* cu *universalul* se petrece doar într-un progres care se prelungește la infinit; el este un progres care se construiește prin *speranța* într-o viață ce depășește finitatea ființei raționale obișnuite (duale), *speranță* ce are drept postulat *sufletul nemuritor* (care le atrage și pe celelalte două postulate ale rațiunii pure: *libertatea*, care înscrie agentul moral într-o cauzalitate ne-sensibilă, și *Dumnezeu*, care dă temei eternității sufletului). Și în afara postulatelor metafizic-practice, *progresul moral* se înfăptuiește prin *datorie*, care dă temeiul trecerii de la *particular* la *universal*, ca și prin *virtute*, care se poate exprima ca o transpunere în comportamentul ființei raționale finite a trecerii de la *particularul practic* la *universalul moral*.

O dată cu introducerea ideilor metafizice (a celor trei postulate) în domeniul practic vedem că morala kantiană, care are la bază un principiu rațional, nu poate oferi fericirii decât o *condiție*

rațională de a ajunge la ea (și anume prin moralitate, care transformă ființa umană într-o ființă *demnă* de fericire)⁶⁷. Aceasta înseamnă că moralitatea – în limitele formalismului practic kantian – nu dă *reguli* de a ajunge la fericire (ea este împrumutată să dea reguli doar pentru comportamentul strict moral), ci lasă ființa umană să *spere* într-o stare procesuală de progres moral în care își va găsi locul și fericirea: și atunci *moralitatea* trebuie să se unească cu *religia*, dat fiind că normativitatea moralei nu este suficientă fericirii, trebuind să fie suplimentată cu conceptele religioase de *speranță* și *credință*⁶⁸.

NOTE

1. Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor; Critica rațiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, postfață de Niculae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 105.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 106.

5. *Ibidem*, p. 111.

6. *Ibidem*, p. 107.

7. Cu privire la acțiunea rațională, Henry Allison formulează *teza incorporării*. Ea se caracterizează prin: 1) o înclinație sau o dorință nu constituie *în sine* un temei al acțiunii; 2) există o conexiune între concepția lui Kant asupra acțiunii raționale și a percepției transcendente. „În lumina acestei teze se poate spune că după cum trebuie să fie posibil ca «eu gândesc» să însoțească toate reprezentările mele spre a deveni «ale mele», adică să îmi reprezint ceva prin ele, la fel trebuie să fie posibil pentru «eu iau» să însoțească toate înclinațiile mele, dacă ele sunt ale mele ca agent rațional, adică dacă ele furnizează motive sau temeiuri ale acțiunii” (*Kant's Theory of Freedom*, p. 40).

8. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 113.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, p. 114.

11. Henry E. Allison este interpretul contemporan al filosofiei practice kantiene care a acordat un spațiu amplu relației *idealismului transcendent* cu *realismul transcendent*. „Există – spune el – o supoziție operațională conform căreia ele pot fi înțelese ca reciproc exclusive și ca alternative metafizice exhaustive” (*Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, p. 14).

12. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 112.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*.

15. Justificarea kantiană a moralității prin stipularea conceptului de *ființă rațională* înzestrată cu o voință liberă a ocazionat formularea de către Henry Allison a *tezei reciprocității*. Ea se regăsește atât în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, cât și în *Critica rațiunii practice*, și stipulează că *libertatea transcendentă* este condiția necesară și suficientă a legii morale (*Kant's Theory of Freedom*, p. 201). Într-un studiu mai restrâns, care a anticipat această lucrare (*Morality and Freedom, Kant's Reciprocity Thesis*), interpretul american afirmă mai tranșant că „dacă această libertate este negată, nu se mai salvează nimic, în afară de o analiză complexă și contorsionată a supozițiilor unei mulțimi de convingeri iluzorii. Dar dacă ea este garantată, rezultă validitatea legii morale. [...] Reiese că încercarea lui Kant de a justifica moralitatea este prinsă într-un cerc vicios, care nu are nici o ieșire. Kant însuși ne înfățișează spectrul unui astfel de cerc vicios în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, dar pretinde că este capabil să îl anuleze“ (p. 424).

16. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 119.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

20. Henry E. Allison consideră că introducerea *faptului rațiunii* constituie un „progres“, întrucât „el oferă strategia corespunzătoare autentificării legii morale și stabilirii realității libertății transcendente“ (*Kant's Theory of Freedom*, p. 230).

21. Mark Timmons iese din limitele *raționale* ale moralei kantiene, condiționând *progresul moral* de *progresul științific*: „Pe măsură ce vom avea o perspectivă tot mai clară și mai precisă asupra lumii, ne putem aștepta la aplicarea imperativului categoric cu șanse mai mari, astfel încât să ajungem la o apreciere morală mai corectă a acțiunii noastre“ (*Contradictions and the Categorical Imperative*, p.312).

22. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 123.

23. *Ibidem*, p. 125.

24. *Ibidem*, p. 126.

25. *Ibidem*, p. 127.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, p. 128.

28. *Ibidem*, p. 129.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*, p. 130.

31. *Ibidem*, p. 132.

32. *Ibidem*.

33. *Ibidem*, p. 133.

34. *Ibidem*, p. 146.

35. *Ibidem*, p. 149.

36. *Ibidem*, p. 150.

37. Pe lângă această relație dintre prima și cea de-a doua *Critică*, Rex Patrick Stevens stabilește o relație între cea de-a treia *Critică* și doctrina judecății din filosofia practică kantiană: prin judecățile de reflecție asupra unității lumii morale și naturale „se creează un context sistematic, în care acțiunile morale ar putea fi resimțite ca fiind intenționale“. Așadar, spune el, „cu toate că *teoria morală* a lui Kant este deontologică (actele sunt comandate în mod absolut, neținând seama de pedepse sau de recompense), în *practică* este dată o dimensiune estetică, care este construcția reflexivă a agentului însuși. În acest cosmos construit reflexiv, acțiunile agentului sunt văzute într-un context care le dă o semnificație despre care se poate spune că constă din armonia acestei *vieți* cu ceea ce Kant numise anterior imperiul scopurilor“ (*Kant on Moral Practice, A Study of Moral Success and Failure*, p. 96).

38. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 158.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*, p. 159.

41. *Ibidem*, p. 160.

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, p. 164.

44. *Ibidem*.

45. Hermann Cohen consideră că în această problemă Kant „înnoiește“ doctrina platonice, întrucât a diferențiat mobilurile dorinței ca *mobiluri patologice* de temeiurile determinate ale voinței pure (*Ethik des reinen Willens*, p. 326).

46. Immanuel Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 170.

47. *Ibidem*, p. 171.

48. *Ibidem*, p. 174.

49. *Ibidem*, p. 182.

50. *Ibidem*.

51. *Ibidem*, p. 208.

52. *Ibidem*.

53. *Ibidem*, p. 209.

54. *Ibidem*, p. 208.

55. *Ibidem*.

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*, p. 215.

58. *Ibidem*.

59. *Ibidem*, p. 209.

60. Miklos Vető interpretează relația morală dintre *virtute* ca „realitate formală“ și *fericire* ca „realitate materială“, unde *materialul* sfârșește prin a fi

formalizat, în pofida dificultății inițiale de a o face. Așadar, fericirea trebuie să treacă de partea binelui (care este o categorie *a priori*) – spune el – pentru a putea fi inclusă în moralitate. Dar întrucât *Critica rațiunii practice* cuprinde cele două concepte divergente în *antinomia morală*, fericirea nu poate trece de partea binelui *hic et nunc* în existența noastră practică; aici ea aparține *sensibilității*, în timp ce binele aparține *inteligibilității*. Dar dacă condiția *finității* prin care există ființa umană ar fi suprimată într-o existență prelungită la infinit s-ar putea spera în sinteza celor două niveluri: al sensibilului cu cel al inteligibilului în *binele suveran*. Metafizica clasică practică „convertibilitatea” binelui în ființă, pe când filosofia transcendentă – observă el – se îndepărtează de acest ontologism, prin faptul că noțiunile fundamentale ale moralei kantiene sunt *legea și datoria*, în timp ce *binele* deține doar un rol secundar. Ca urmare, în lipsa datoriei noi nu am ști ce este binele (*De Kant à Schelling. Lex deux voies de l'idéalisme allemand*, p.183).

61. Lu de Vos consideră că teoria lui Kant asupra *binelui suprem* este o „încoronare” a filosofiei sale. Dar ea nu se realizează nici în prima, nici în a doua *Critică*, ci numai în teleologia celei de-a treia *Critici* („Die Mehrdeutigkeit der moralischen Grundbegriffe in der Kritik der Urteilskraft”, p.20).

62. Immanuel. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 209.

63. *Ibidem*.

64. *Ibidem*, p. 216.

65. *Ibidem*, p. 222.

66. În spirit kantian, Lewis White Beck aduce un omagiu creștinismului, care „este singura religie adevărată, fiind totodată singurul care include adevărata teorie morală. Ea nu este heteronomă, întrucât ne cere să ne străduim spre sfințenie, fără să avem în vedere răsplata divină” (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, p. 257).

67. Immanuel. Kant, *Critica rațiunii practice*, p. 221.

68. Lewis White Beck ne oferă una dintre cele mai interesante și mai radicale interpretări la tema kantiană a antinomiei practice din întreaga literatură de specialitate. În primul rând, el este de părere că, în pofida afirmației făcute de Kant, potrivit căreia avem de-a face cu „contradicții ale rațiunii pure practice”, *teza și antiteza* nu sunt contradictorii. Mai mult, el spune că „întreaga antinomie este inventată și artificială”. Și deși de obicei se face o analogie între cea de-a treia antinomie a rațiunii pure (cea între cauzalitatea *mecanică* și cea prin *libertate*) cu unica antinomie a rațiunii practice, interpretul american este de părere că soluția la cea din urmă nu se poate da prin analogie cu cea a cauzalității rațiunii teoretice, datorită unor nesimilitudini structurale; în timp ce în cazul celei de-a treia antinomii a rațiunii pure *teza* era valabilă pentru lumea *numenală*, iar *antiteza* pentru lumea fenomenală, în cazul rațiunii practice *teza* nu este valabilă nicăieri în general. Ca urmare – consideră el – antinomia practică se poate reformula ca să devină mai conformă acestei intenții a lui Kant. El dă două astfel de

reformulări, dintre care prima sună: *Teza*: Maxima morală trebuie să fie cauza fericirii. *Antiteza*: Maxima morală nu este cauza fericirii; la fericire se ajunge numai prin cunoaștere și prin aplicarea reușită a legilor naturii (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, p. 229). Aceasta – consideră interpretul – este o „antinomie adevărată, întrucât judecățile sale nu sunt contrare, ci contradictorii”. În afara acestui avantaj logic, mai există aici și unul metodologic, și anume posibilitatea rezolvării acestei antinomii regândite pe modelul celei de-a treia antinomii a rațiunii pure din prima *Critică* (*ibidem*, p. 230).

Dar după cum un model poate fi criticat, de asemenea i se pot aduce critici și criticii modelului. Astfel, se poate observa că similitudinile antinomiei practice reformulate cu cea de-a treia antinomie a rațiunii pure sunt limitate; în primul rând, acolo *teza* era o propoziție *asertorică universală*, iar *antiteza* era formată dintr-un cumul de două propoziții *particulare*. Aici însă *teza* este o propoziție *apodictică particulară*, iar *antiteza* este o combinație de două propoziții, una *asertorică particulară*, iar alta *universală*. O a doua observație care se poate aduce reformulării – dacă ne raportăm la intenția kantiană – este aceea că *fericirea* nu ar putea fi dată ca *imperativ moral* (după cum apare în reformularea *tezei*). Astfel, vrând să pună de acord formularea antinomiei cu intenția care a generat-o, interpretul reușește tocmai să rupă un acord existent deja. Având, probabil, conștiința că doar tatonează printre intențiile kantiene fără a fi reușit să le fixeze, interpretul american mai dă și o a doua reformulare a antinomiei practice, cu următorul enunț: *Teza*: Binele suprem este posibil. Dovadă. Legea morală îl face posibil. *Antiteza*: Binele suprem nu este posibil. Dovadă. Unirea virtuții cu fericirea este fie analitică, fie sintetică *a priori*, fie empirică. *Rezolvare*: *Antiteza* este adevărată în lumea sensibilă, când legile naturii acționează exclusiv; *teza* poate fi adevărată în lumea inteligibilă, unde unirea sintetică a virtuții (ca temei) cu fericirea (drept consecință) nu este absolut imposibilă (*ibidem*, p. 230).

Faptul că se oferă două încercări de corectare a unui original face dovada imperfecțiunii care se abate asupra copie. Ea are nevoie de două trepte separate spre a reda ceea ce la Kant era exprimat unitar. În prima formulare lipsea ideea de *bine suprem*, datorită concentrării sale cu precădere asupra *forme* logice a propozițiilor. A doua formulare este îndreptată către *conținutul* antinomiei: în primul rând, pentru că ea intenționează o cuprindere terminologică deplină și, în al doilea rând, pentru că are o adresă directă către miezul moralității, care este *legea* sa.

Teza este numai *teoretic* adevărată, întrucât binele suprem este promis de legea morală; dar din punct de vedere *practic*, binele suprem nu poate fi întâlnit în nici o maximă particulară, Kant însuși afirmând în cele trei lucrări practice ale sale că nici o maximă nu se înfăptuiește în *vederea legii morale* (ci cel mult este *conformă legii*). *Antiteza* este ambiguă, datorită fragmentării sale. Binele suprem este infirmat aici prin trei modalități de unire a *virtuții* cu *fericirea*; acestea sunt: analitică, sintetică, empirică. Modalitatea analitică unește *hic et nunc moralitatea*

cu *naturalitatea*, contrazicând astfel intenția kantiană. Modalitatea sintetică *a priori* corespunde intenției kantiene, unde virtutea se unește cu fericirea într-o existență care, prin spirit, a devenit ne-finită, putând spera în înfăptuirea binelui suprem. Modalitatea empirică este neconformă intenției kantiene în totalitate, fiind conformă numai cu prima parte a *Întemeierii metafizicii moravurilor*; dar și acolo, la nivelul empiric se situa numai fericirea, virtutea rămânând, ca peste tot în textele morale kantiene, la nivelul inteligibilului.

CAPITOLUL III

METAFIZICA MORAVURILOR

Reevaluarea subiectivității

Perioada doctrinală, reprezentată în filosofia practică de *Metafizica moravurilor*, constituie *doctrina* morală kantiană. Ea nu mai scoate în prim plan *forma* universală și a-temporală, reprezentativă pentru idealismul transcendențial. Acum a venit timpul ca acestei forme să i se dea *conținutul* corespunzător, provenit din *realitatea* desfășurată în *timp*. În acest scop, *idealismul transcendențial* al principiului moral va beneficia de o susținere mai importantă din partea *realismului* maximei practice decât a îngăduit-o cadrul formal al celei de-a doua *Critici*.

Ca urmare a construirii complementarității menționate se modifică și raportul pe care îl avea anterior *raționalitatea* cu *sensibilitatea*, modificare ce se va răsfrânge și asupra raportului dintre *legea morală* și *fericire*.

Nu ne vom mai întâlni, așadar, cu înlănțuirea atât de strânsă pe care au realizat-o cele două lucrări critice anterioare între *legea morală* și *fericire*. Această relație dă impresia că este gata să se desfacă, dat fiind că pe de-o parte legea nu mai este unitară, divizându-se într-un tip de *legiferare exterioară* sau *juridică* și într-un tip de *legiferare interioară* sau *morală*. În afară de modul distinct de raportare la lege – respectiv interioară și exterioară – cele două tipuri de lege pun în relație aceiași termeni: o *persoană* care acționează *liber* în vederea îndeplinirii *datoriei*. Pe de altă parte, și latura subiectivă a agentului moral, care anterior era dominată de

grija față de *fericirea personală*, s-a divizat în: *fericire îndreptată către sine* și *fericire îndreptată către celălalt*, *perfecțiune proprie*, *sănătate morală*, *iubire* și *respect interpersonal*. Totuși, etica doctrinală kantiană nu renunță la relația sa tradițională dintre *legea universală* și *fericirea personală*, plasând-o în noul centru terminologic al lucrării, care este *scopul-datorie*.

a) *Facultatea dorinței și viața*

Un prim pas în vederea construirii *conținutului* doctrinei morale kantiene este făcut de *facultatea dorinței*, a cărei posibilitate de formalizare este redusă, datorită *subiectivității* pe care o ordonează. Din acest motiv, în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, care construia *forma morală* din elemente opuse *sensibilității* și *subiectivității*, această facultate era mai mult sugerată. *Critica rațiunii practice* începe să valorifice relevanța morală a acestei facultăți, dar nu pentru că forma morală ar avea aici o importanță mai mică decât în lucrarea anterioară, ci datorită gândirii domeniului moral de această dată ca un domeniu al *opțiunii individuale*, care *trebuie* ordonat prin acea formă universală.

Kant definește *dorința* ca facultate care se transpune în practică prin *reprezentări*. Ceva exterior este dorit, putând antrena acțiunea în vederea satisfacerii sale, cu condiția ca acel ceva să fie interiorizat prin *reprezentare*. Între aceste două concepte – de *reprezentare* și de *dorință* – este stabilit un raport atât de activ, încât el este capabil să creeze *obiecte*. Activismul relației dintre aceste concepte este susținut de prezența *vieții*; ea este activă, populată de obiecte care să fie în prealabil dorite, iar ulterior reprezentate și folosite de agentul moral. Kant o concepe ca o capacitate care dă posibilitatea de desfășurare a laturii umane sensibile, unde *dorința* deține o pondere însemnată; deci ca facultate a ființei raționale în genere „de a acționa conform reprezentărilor sale [...]”⁴¹.

După cum se poate observa, există mari similitudini între definițiile pe care le dă Kant *vieții* și *dorinței*. De aici reiese că

facultatea dorinței la ființa rațională finită nu este reprezentativă doar pentru teoria morală, ca în lucrarea precedentă, ci pentru întreaga sa viață, care îi dă posibilitatea să facă trecerea de la *potență*/reprezentare la *act*/crearea de obiecte; și invers, viața acestei ființe ce are interese și trebuințe face ca obiectele care satisfac aceste cereri să fie *dorite*. În *Critica rațiunii practice*, unde *viața* cu necesitățile și atracțiile sale nu era încă conceptualizată, facultatea dorinței era restrânsă doar la moralitate; acolo se spunea că facultatea dorinței este reprezentativă pentru latura domeniului moral unde domină *principiile subiective* (rezultate din dorință). În *Metafizica moravurilor*, necesitatea alcătuirii contrapărții de *conținut* a formalismului practic l-a determinat pe Kant să implice mai mult orientarea *realistă* în schema sa conceptuală; în acest scop el identifică un concept moral cu unul lipsit de antecedente morale, dar care este cel mai *real* concept posibil pentru ființa rațională finită, și anume *viața*. Prin această nouă conceptualizare, în prelungirea unor idei din *Critica rațiunii practice*, Kant deschide calea filosofiei orientate spre problematica vieții (Hegel, Nietzsche, Heidegger, Rickert, Bergson).

Din această nouă perspectivă *viața* nu ne apare doar ca un cadru de desfășurare a unor procese ale ființelor (dintre care doar cele *raționale* sunt considerate), ci și ca forța, capacitatea destinată să le pună în valoare. Ea cuprinde ființa în genere, cu condiția activismului facultăților sale cognitive, în speță a facultății de reprezentare, dar și procesualitatea rezultată dintr-o succesiune de activități desfășurate după un proiect mental. Este conceptul cu sfera cea mai extinsă dintre cele pe care Kant le-a atras din limbajul obișnuit către limbajul filosofic. Spre deosebire de *existență*, care deservește aproape toate disciplinele filosofice și care se bucură de un statut conceptual stabilizat în raport cu mai noul *viață*, cel din urmă nu poate fi preluat decât de către morală și de disciplinele dependente de ea (dintre care domeniul valorilor îi este cel mai îndatorat²).

Grație acestei înțelegeri a *vieții* la modul general prin *activitate* și *reprezentare*, ca și a facultății *dorinței*, care particularizează la nivelul individului aceleași concepte, schema doctrinală kantiană

poate asocia dorinței și *plăcerea* (respectiv *neplăcerea*); ea are sensul de efect al actualizării.

b) Plăcere și sentiment

O dată cu *dorința* și cu *plăcerea*, Kant începe să dea o semnificație morală elementului *sensibil* și deci neformalizabil, urmărind ca prin el *forma* dată de facultățile specific morale să dobândească un *conținut* determinat. Elementul sensibil îl atrage și pe cel *subiectiv* (la fel de refractar formalizării ca și sensibilitatea, dar totuși indispensabil idealismului transcendențial). În relație cu sensibilitatea³, elementul subiectiv apare în *exercitarea* facultăților practice.

Pe lângă faptul că ființa rațională finită trăiește într-un cadru circumscris, în general, de *activitate* și *reprezentare*, ceea ce o obligă să își cultive latura sensibilă, ea și-o cultivă și dintr-un temei special pe care i-l creează facultatea numită *sentiment*, provenită, de asemenea, din facultatea generală a *sensibilității*. Prezența sentimentului între facultățile ființei raționale finite îi dă acesteia o relativă independență față de dorință, în sensul posibilității cultivării laturii sale sensibile chiar și în lipsa unui obiect care să o cointereneze (după cum o cere dorința).

În structura generală a facultăților de cunoaștere întâlnim un caz tipic de plăcere independentă de dorință; ea este plăcerea estetică, ce provine din sensibilitatea pusă într-o formă cvasi-logică de intelect, generând un sentiment intelectualizat, unde obiectul nu are decât o importanță secundară. În relațiile sale morale, ființa rațională finită nu folosește acest gen de plăceră estetică, ci numai plăcerea dependentă de dorință și totodată sentimentul lipsit de plăcere; din acest ultim tip fac parte *sentimentul moral* general și *respectul*. Domeniul practic în care acționează relațiile morale face dovada unei relații constante a *dorinței* cu *plăcerea*; ea este considerată de Kant ca fiind valabilă în mod *universal* pentru subiect, conform unei *reguli*.

c) *Bunul plac*

Diversitatea de situații pe care le stăpânește acum facultatea dorinței face ca ea să genereze și un fel de dorință ce se autoîntemeiază, nerăspunzând chemării obiectului. Se spune că această dorință acționează conform *bunului plac*. Ea este o simplă dorință ce acționează necondiționat atât de ceva exterior, cât și de ceva interior. Interioritatea pe care se bazează ea este una nereflectată, întâmplătoare. Când apare *conștiința* în vederea producerii obiectului, dorința s-a întărit, luând numele de *liber arbitru*. În această lucrare, conștiința crește în importanță față de contextele în care apărea în lucrările morale critice (unde contribuția sa era nedeterminată în raport cu rațiunea), spre a ajuta elementele sensibile să devină relevante din punct de vedere teoretic. Conștiința preia, de asemenea, controlul pe care anterior îl exercita rațiunea asupra voinței. Astfel, Kant poate defini acum *voința* în prelungirea sensului pe care i-l atribuia în *Critica rațiunii practice*, și anume ca fiind derivată din *dorință*; deci ca pe o facultate care, deși provine dintr-o facultate generatoare de *subiectivitate*, este destinată să își depășească limita subiectivă spre a acționa la nivelul universalității raționale.

Așadar dorința care, chiar și în ipostaza sa mai labilă de *bun plac*, își are temeiul în *rațiunea* subiectului, nu este alta decât *voința*. Bunul plac este asociat aici voinței în măsura în care el *nu se determină* la acțiune datorită unui factor exterior. Apropiind *bunul plac* de *rațiune*, chiar dacă apropierea este mai slabă decât a altor concepte provenite din aceeași facultate morală, Kant se distanțează de sensul comun care se dă acestui concept. De obicei, bunul plac este gândit ca expresie a unei individualități care nu ține să facă în mod direct dovada raționalității sale, ci ține să fie personală, să urmărească propria-i plăcere, să fie deci non-rațională.

În fapt, respingerea raționalității face și ea dovada fondului rațional în acea ființă. Kant la acesta face apel când definește *bunul plac* prin *voință* (prin fondul său de raționalitate), căci ea este însăși rațiunea practică⁴. Conceput astfel, printr-o raportare

(în negativ) la raționalitate, *bunul plac* va deveni unul dintre cele mai reprezentative concepte ale acestei etape, făcând dovada pătrunderii subiectivității pe terenul rațiunii. Deși în lucrarea de față Kant delimitează voința de sensibilitate (ca noutate a perioadei *doctrinale*), el include în final și poziția sa *critică* asupra acestei facultăți. În noul context, *voința* ca rațiune practică va include atât *dorința*, cât și *liberul arbitru* (care este mai apropiat de raționalitate sub forma *liberului arbitru* în ipostaza sa *liberă* și mai îndepărtat de ea sub forma *liberului arbitru animalic*). Ființa umană se caracterizează, în general, printr-un liber arbitru care este doar „afectat de impulsuri, dar nu *determinat*, și nu este pur în sine (în lipsa dexterității dobândite a rațiunii), dar poate fi totuși determinat la acțiune de către o voință pură”⁴⁵.

Activismul moral se accentuează în această etapă, odată cu subsumarea liberului arbitru rațiunii-voință; prin ea, filosofia transcendentală devine mai unitară, ajungând să includă în nivelul rațional elemente ale nivelului sensibil.

Legiferare morală și legiferare juridică

În pofida modificărilor aduse de ridicarea laturii sensibile la o importanță apropiată celei raționale, *Metafizica moravurilor* manifestă, pentru început, o poziție similară celei din perioada *critică* cu privire la relația *lege – maximă – bine* (relație în care sensibilitatea își face loc prin maxima morală). Legea morală, cu tot aportul de sensibilitate care vine să i se asocieze în această etapă, este, totuși, o *lege a inteligibilului*, opusă *legilor sensibile* ale naturii. De aceea, și aici la fel ca în etapa critică, ea este definită ca o „lege a libertății” și, ca atare, a cauzalității sale. Totuși, *sensibilul* care câștigă aici teren penetrează și legea; astfel, ea este implicată atât în legi care legiferează *acțiuni exterioare*, în *legi juridice*, cât și în legi care legiferează acțiuni al căror temei este interior, în *legi morale*. În primul caz, relația dintre enunțul legii și legea aplicată acțiunii este cea de *legitate* (în cea de-a doua

Critică acest gen de acțiune corespundea normei morale relative), *caz în care* libertatea are o întrebuințare exterioară. În al doilea *caz*, relația dintre lege și acțiune este cea de *moralitate*, libertatea având atât o întrebuințare exterioară, cât și una interioară, susținută de *liberul arbitru*.

Legea de tip moral, datorită naturii sale inteligibile, trebuie să impună respectarea sa spre a putea fi realizată. Or, respectul (care este un sentiment pur) atrage o opțiune *ideală* făcută în detrimentul numeroaselor opțiuni *reale* oferite de înclinațiile sensibile. Motivul cel mai important de respect pe care îl dă legea morală este *îndemnul* adresat agentului moral de a renunța la tentațiile de natură sensibilă ale înclinațiilor și de a alege enunțul său rațional. Dat fiind că respectul este un *sentiment* și nu un principiu rațional, nu este suficient ca el să fie impus, ci trebuie ca el să fie simțit de fiecare ființă umană în parte.

Particularitatea legii morale de a atrage respectul face ca ea să aibă statutul unei *legi individuale*, care se adresează fiecărui om în parte. Condiția acestei adrese este *raționalitatea* potențială a fiecăruia, pe care îndemnul rațional al legii trebuie să o actualizeze. Această particularitate face ca legea morală să fie mult mai dificilă și mai complexă în comparație cu *legile colective* ale naturii, care au o adresă generală, sunt neparticipative, nu antrenează nici sentimentul, nici rațiunea, ci doar capacitatea intelectuală a fiecărei ființe umane de a le înțelege și de a le folosi. Legea morală, pentru a nu rămâne o potență neactualizată, cere participarea fiecărui agent moral în exercitarea deliberată a *rațiunii*; pentru satisfacerea acestei cerințe ea îi mai solicită și *constrângerea autoimpusă* (față de tot ceea ce este nerațional). Și dacă acest gen de ființă își poate folosi deliberat rațiunea renunțând la avantajele satisfacerii înclinațiilor, rezultă că ea poate acționa *liber* – ceea ce reprezintă a treia condiție a legii morale (alături de *raționalitate* și de *constrângerea autoimpusă*).

Legea morală care pune aceste trei condiții, deși deține rolul important de legiferatoare a domeniului practic, se dovedește a fi nepractică, în sensul că ea nu realizează și nu promite nici un

avantaj practic; și, de asemenea, ea nu este sugerată de experiențe practice; mai mult, ea nu se întâlnește ca atare în nici un caz concret. Dacă totuși noi o cultivăm, Kant spune că aceasta se datorează faptului că ea se află *a priori* în noi, „deși de obicei într-un mod confuz”⁶. Față de acest tip de lege, legea naturii are o relație directă cu experiența practică. *Metafizica naturii* oferă principiile aplicării legilor universale ale naturii în genere la obiecte ale experienței. *Metafizica moravurilor* folosește această experiență a naturii în măsura în care ea devine experiență umană în genere, ce revelează posibilitățile *naturii umane*, beneficiind de consecințele principiilor (legii) morale universale. Una dintre cele mai importante posibilități ale naturii umane este cea de legiferare.

Legiferarea de acțiuni *interne* sau *externe* în modul *a priori* dat de propria rațiune sau de liberul arbitru al altuia se face printr-o *lege* și o *acțiune*, care trebuie să devină o *datorie*; așadar, inițial datoria trebuie *reprezentată* cu necesitate ca fiind *obiectivă*. Relația dintre aceste elemente o întâlnim, în general, și în perioada *critică*. De această dată însă intervine *liberul arbitru*, care preia *reprezentarea* legii; între cele două elemente se interpune *imboldul*, care dă un înveliș *subiectiv* temeiului liberului arbitru către acea acțiune, unindu-l totodată cu *reprezentarea* legii⁷. În prima etapă, în care acțiunea este reprezentată ca o datorie, are loc o „cunoaștere teoretică”⁸ a posibilității liberului arbitru de a fi determinat de lege – determinabilitate ce apare ca o *regulă practică*. În a doua etapă subiectul, care este obligat la acțiune, revendică pentru liberul său arbitru un *temei* determinant.

Acest element al *imboldului*, care a complicat schema *doctrinală*, a contribuit și la diviziunea *Metafizicii moravurilor* într-o secțiune *juridică* și într-o secțiune *morală*. Legea care cuprinde *imboldul datoriei* satisface ultimul caz, pe lângă legea care nu cuprinde *imboldul datoriei* în interiorul său satisface primul caz. Această lipsă atrage și alte lipsuri de partea legii juridice, care nu are măreția corespondentei sale morale („sublimitatea” sa) și, prin urmare, nu atrage sentimentul pur de *respect*, ci doar pe cel comun de *teamă*.

Perioada kantiană *doctrinală* a mai adus, pe lângă modificările determinate de interpunerea *imboldului* între liberul arbitru/voință și reprezentarea legii, și transformarea relației *legii* (ce continuă să fie considerată *norma absolută*) cu *maxima* (*norma relativă*) într-o relație a *legii* cu *datoria* (relație a cărei dezvoltare a dus la divizarea celei din urmă în *interioară*, morală și în *exterioară*, juridică). Interioritatea și inteligibilitatea legii morale sunt subliniate de datoria juridică, ce nu poate fi decât una exterioară; ea este activată de o lege de asemenea exterioară, desfășurată la nivelul strict fenomenal, dat fiind că ea nu antrenează decât latura umană sensibilă. Imboldul său la acțiune nu este niciodată datoria (ca în etică), ci doar unul exterior (care poate fi foarte diferit de la un caz la altul). De aceea, nu datoria diferențiază în mod specific *dreptul de morală* (întrucât există cazuri, care vor fi evaluate ulterior, în care se va vedea că datoria morală nu poate fi distinsă de cea juridică), ci în mod sigur diferențierea o produce *imboldul* la acțiune. El este cel care dă specificul *legității* și din care derivă *modalitatea de constrângere*⁹.

Acțiunea morală

O ființă cum este omul, înzestrată cu două forțe în general discordante – *sensibilitatea* și *raționalitatea* – are nevoie, în relațiile sale morale, atât de *constrângere*, îndreptată către anumite înclinații ce o îndepărtează de esența sa rațională, cât și de *libertate*, prin care ea își poate actualiza potențele raționale. În jurul acestor relații morale se constituie filosofia practică; ea dă libertății valoarea maximă pe care o poate atinge, și anume de *lege a causalității rațiunii pure*¹⁰. Acolo unde acționează rațiunea, libertatea dă legea. Această lege a libertății este o *lege practică necondiționată*, a cărei necondiționare se exprimă prin forma abstractă a *imperativului*. Forma acestuia este corespunzătoare semnificației sale, dată de adresarea sa ființei umane duale, sensibil-raționale, pe care o stimulează prin *porunci* sau o blochează prin *interdicții*.

Transpunerea în acțiuni a acestor porunci și interdicții dă naștere acțiunilor *permise* și respectiv *interzise*, pe care sistemul normativ-valoric al moralei kantiene le permite sau nu le permite, iar *sentimentul moral* în genere le înregistrează ca *plăcute* sau *neplăcute*. Acest sentiment nu este inclus în legea morală, care cuprinde numai acțiunea *necesară* din punct de vedere *subiectiv* și *obiectiv*; el este doar efectul acesteia. Îndeplinirea legii duce la conformarea unei acțiuni cu unul dintre scopurile ființei umane, iar conștientizarea acestei conformări se răsfrânge asupra sensibilității prin *plăcere*.

O acțiune *permisă* de legea morală este aceea care concordă cu obligativitatea pe care o impune ea prin enunțul său rațional, prin care se cere concentrarea eforturilor ființei umane numai asupra laturii sale *raționale*, spre a-i da posibilitatea de manifestare a libertății. În mod corespunzător, legea morală stipulează ca *nepermisă* frânarea *libertății* de acțiune rațională. Obligativitatea pe care ne-o impune legea morală se referă exclusiv la *datorie*; de aceea, ea este numită și „materia” obligativității; *valabilitatea* și respectiv *obligativitatea* sa se îndreaptă către fiecare ființă umană.

Întrucât una este legea morală (în pofida formelor sale diverse de imperativ), una este și datoria morală (deși formele sale sunt diferite); ca urmare, datoriile morale nu pot intra în conflict, adică nu se pot suprima între ele total sau parțial, datorită faptului că ele exprimă *necesitatea practică obiectivă* a unor acțiuni¹¹. Orice contradicție care ar apărea între ele ar anula calitatea lor de datorii.

În această etapă, ceea ce caracterizează datoria este funcția sa *activă*, dat fiind că nu poate exista decât *un singur fel* de *datorie*, care se referă la *acțiune*. Ceea ce diversifică însă relația noastră față de datorie este *diversitatea obligării*¹². În perioada critică exista datoria respectării legii (deci a interiorizării enunțului care cerea satisfacerea datoriei prin imperativ).

Imperativul categoric dublează *legea morală*, după cum *voința* dublează *rațiunea*; el are valoarea unei legi morale practice care, în virtutea necesității practice pe care o are în această calitate, stipulează obligativitatea unor acțiuni (a celor morale); el *circumscrie*

deci acțiunile morale, a căror sferă o menține *poruncind* acțiunile conform legii și *interzicând* opoziția față de ele. Între *porunca* și *interdicția* date de imperativ se află ceea ce este *permis* (atât de lege, cât și de datorie). Față de moralitate, care este reprezentată de legea morală, acțiunea permisă este *indiferentă*. Ca atare, cu privire la ea nu poate fi dată nici o lege specifică¹³.

La fel ca în perioada *critică*, *legea morală* și *imperativul* apar și în lucrarea *doctrinală* de față ca două concepte distincte, în timp ce ele sunt gândite împreună; ele pot fi considerate *concepte reciproce*, poate într-o măsură mai mare decât *legea morală* și *libertatea* (care dă celei dintâi tipul de cauzalitate ne-sensibilă). Dacă legea nu poate exista fără imperativ, acest fapt se datorează legiferării sale la nivelul *idealului*; ea prescrie acțiunii forma în care *ar trebui* să se desfășoare. La rândul său, imperativul nu ar putea cere respectarea *necondiționată* a acestei forme, dacă el nu s-ar bucura de caracteristicile unei legi, care sunt *universalitatea* și *necesitatea*. Ceea ce subliniază însă diferența dintre *lege* și *imperativ* sunt *imperativele ipotetice*, care stau doar în jurul legii, dar nu contribuie la înfăptuirea ei. Legea ca atare nu dispune de astfel de auxiliare sensibile.

Fapta începe în *Metafizica moravurilor* o carieră nouă, părsind locul insignifiant care îi fusese destinat în schema formală a lucrărilor practice anterioare (excepție face asocierea sa cu *virtutea* în cea de-a doua *Critică*). Aici ea avansează către centrul moralității, până când aproape se suprapune peste acțiunea morală; din acest unghi, ea se supune legii morale și obligativității sale inerente. În plus, ea evidențiază *subiectul* ca agent liber (care dispune de liber arbitru); așadar, *fapta* include atât *acțiunea*, care este efectul său, cât și pe cel care a inițiat-o, *autorul* său. În afară de calitatea subiectului de a fi un *agent liber*, el o mai are și pe aceea de a fi *conștient*, căci *Metafizica moravurilor* îi cere acestuia să *conștientizeze* în prealabil legea pe care își sprijină acțiunea. Legea morală are nevoie de *faptă*, care să o transforme din enunț în act, și de *persoană*, care să se simtă responsabilă spre a o putea actualiza. *Fapta* și *persoana* sunt diversificări ale *autonomiei* morale din

Întemeierea metafizicii moravurilor. Autonomia prin care ființa rațională finită își putea reprezenta legea morală decurgea din libertate în sensul său practic, libertate prin care se putea concepe legea morală ca fiind înscrisă în cauzalitatea inteligibilă.

Persoana este subiectul – pe de-o parte *liber* să urmeze legea morală, iar pe de altă parte *responsabil* pentru acțiunile sale. *Personalitatea* morală aparține persoanei libere ce își manifestă libertatea supunându-se legilor morale. Și întrucât legea morală este dată de persoana însăși spre propriu-i folos, rezultă că persoana/ personalitatea morală dispune de un fond inerent de *autonomie*, pe care îl poate actualiza prin rațiune.

Lucrul este reversul persoanei; el nu este înzestrat nici cu libertatea de a alege acțiunea morală, nici nu este responsabil față de această acțiune în care este totuși antrenat, întrucât nu are drept scop legea morală; de altfel, el nu are nici un scop, căci nu este înzestrat cu rațiunea prin care să îl poată formula. El doar servește unui scop dat de liberul arbitru al persoanei morale, care se exercită asupra sa. Persoana care folosește lucrul nu îi poate transmite potențele sale inteligibile; de aceea lucrul se înscrie în cauzalitatea opusă celei *inteligibile*, și anume în cea *sensibilă*. Și dacă lucrul este caracterizat de contrariul conceptelor specifice morale, neputând fi raportat direct la legea morală, el nu poate fi nici *drept*, nici *nedrept*; căci dacă el nu se raportează la lege, nu se raportează nici la datorie. Doar *fapta* care poate fi pusă în relație cu lucrul este atât *dreaptă* (conformă datoriei), cât și *nedreaptă* (o încălcare a datoriei).

Universalitate și universalizabilitate morală

Principiul suprem al teoriei moravurilor este legea morală care acționează prin *imperativul categoric*; el îndeamnă la acțiunea conformă acelei *maxime* (principiu subiectiv) care ar putea dobândi valabilitatea de *lege* (principiu obiectiv). Acest principiu suprem face selecția maximelor în genere (cu o formă *particulară*) ce ar

putea deveni maxime morale (cu o formă *universală*). Fondul acestui principiu este identic cu legea morală expusă în prima sa variantă în *Întemeierea metafizicii moravurilor*; enunțul său însă s-a dispensat de rolul reprezentării legii morale în maximele particulare, apropiindu-se astfel de enunțul legii din cea de-a doua *Critică*. Modificări mai importante se petrec cu facultățile prin care se realizează principiile morale.

Deși anterior¹⁴ întâlneam o extindere a *liberului arbitru* și asupra facultății *voinței*, spre a evita confuzii asupra rolurilor celor două facultăți, Kant precizează că, „legile provin din voință; din liberul arbitru, maximele”¹⁵. Această precizare ne servește la asocierea liberului arbitru nu *universalității* legii, ci *universalizabilității* maximei. Această asociere este îndreptățită, dat fiind că la om liberul arbitru are și posibilitatea de a fi – alături de cel *animalic* – de asemenea și *liber*. Grație acestei ultime caracteristici a facultății umane executive, putem avea încredere în acțiunea rațională, a cărei consecință de bază pentru moralitate este convertirea maximei particulare (a principiului subiectiv) în lege universală (în principiu obiectiv). Aceasta este o precizare importantă în vederea reevaluării activității *voinței* în calitate de facultate practică. Kant spune expres că „[...] voința care nu se contopește cu nimic altceva decât cu legea nu poate fi numită nici liberă, nici neliberă, pentru că nu decurge din acțiuni, ci nemijlocit din legiferarea maximelor acțiunilor (și din rațiunea practică însăși) [...]”¹⁶. Făcând această completare, în primul rând Kant identifică sursa *voinței*, care este capacitatea legiferatoare a *rațiunii practice*.

În *perioada critică*, voința, care nu se putea sprijini pe liberul arbitru în mod constant (întrucât el nu avea o funcție bine delimitată în susținerea maximelor), era nevoită să preia activismul acestuia. Și, în al doilea rând, în *perioada doctrinală* liberul arbitru participă, în parte, și la cauzalitatea inteligibilă, la care anterior participa numai voința¹⁷. El are, după cum precizează Kant, o prezență *fenomenală*, care se revelează în *experiență*, dar totodată ca liber arbitru cu determinația libertății, el este un obiect suprasensibil și, deci, are și o participare numenală¹⁸.

În ceea ce privește relația de obligativitate dintre *lege* și *imperativ* în *Metafizica moravurilor*, Kant gândește legea morală ca pe o propoziție în care este inclusă porunca exprimată de imperativul categoric (la fel ca în perioada critică). Așadar, enunțul legii ce stipulează necesitatea universalizării maximei nu este disjunct de acțiunea prin care se cere universalizarea maximei. Dar scoaterea în evidență, în această lucrare doctrinală, a relației *legii* cu *datoria* (și respectiv cu *obligativitatea* pe care o exprimă cea din urmă, ca și cu *liberul arbitru* ca făptuitor al aceleiași) nu ne mai dă posibilitatea interpretării enunțului legii prin prisma *teoriei facultăților de cunoaștere*, specifică perioadei critice. Conform acestei teorii, ar însemna ca voința care, în mod normal, nu este suficient de rațională, să facă necesar imperativul (după cum ne apărea ea în *Întemeierea metafizicii moravurilor*). În *Metafizica moravurilor* de această situație este răspunzător conceptul de *obligativitate*, care satisface cele două ipostaze ale legii morale: *juridică* și *morală*. Dacă *legea*, care este absolută, este unită cu *imperativul*, care este necondiționat, ființa umană care, la modul său obișnuit de manifestare, este relativă și condiționată, își reprezintă într-un prim moment că legea morală este dispusă de un *legiferator impersonal*. El ar iniția *obligativitatea* față de acea lege. Abia într-un al doilea moment se poate înlocui acest legiferator impersonal cu legiferarea rațiunii umane la modul său excepțional de manifestare – dat fiind că această capacitate legiferatoare este, de obicei, un fond neactualizat. *Conștiința* este cea care poate actualiza acest fond, determinându-l să se manifeste. Apreciind dificultatea de a exprima o astfel de obligativitate necondiționată, care să fie în același timp dată și executată, Kant face precizarea că legiferatorul invocă „nu e întotdeauna inițiatorul legii”¹⁹, considerând că rațiunea umană nu este întotdeauna atât de slabă încât să aibă nevoie de gândirea unei dubluri supraumane. Acesta din urmă ar fi *cazul* tipic *moral* de *obligativitate*.

Spre a nu supralicita această situație legiferatoare de excepție, Kant are în vedere mai întâi cazul comun al autorului obișnuit (uman), ce ar determina ca legea să fie, datorită principiului arbitrar

care i-ar sta la bază, o *lege pozitivă, contingentă și arbitrară*; acesta ar fi un caz apropiat de științele naturii, dar neconvenabil moralei. Ca să se evite contingenta și arbitrariul, o lege legiferată uman – consideră Kant – ar trebui să se întemeieze pe principiile *a priori* ale *rațiunii*. Această raționalitate integrală – continuă raționamentul său – nu este exclus să rezulte din voința unui creator suprem, „înzestrat cu drepturi supreme și cu nici o datorie”²⁰. Noi nu avem certitudinea acestei legiferări date de o voință supremă printr-o revelație, ci avem numai posibilitatea de a gândi acest gen de voință de excepție, pe care o considerăm o lege pentru voința umană lipsită de excepție.

Formă juridică și conținut moral

Legitatea juridică corespunde primului moment legiferator al *Metafizicii moravurilor*, unde se ia în considerație relația *exterioră și practică* dintre două *persoane*, ale căror acțiuni se prezintă ca *fapte*. Cele două apar ca *libere arbitre* ce interacționează formal (neimplicând scopul sau *materia* interacțiunii), în virtutea *libertății* cu care sunt înzestrate și în conformitate cu o *lege universală*. O astfel de *lege juridică* stipulează în enunțul său: „acționează în exterior în așa fel încât întrebuințarea liberă a liberului tău arbitru să poată coexista cu libertatea tuturor, conform unei legi universale...”²¹. Ea este mai puțin strictă decât legea morală, solicitând doar *coexistența* a cel puțin două libere arbitre ce acționează în acord cu o lege universală – și care, astfel, nu pot fi contradictorii. Ea este mai laxă decât cerința *morală* de universalizare, dat fiind că obligativitatea pe care o impune ea nu solicită individului o transformare necondiționată a propriului comportament. *Legea juridică* mai degrabă *recomandă* compatibilitatea comportamentului *personal* cu *universalitatea* legii; ea nu impune asimilarea unui enunț, precum o face legea morală. Din acest motiv, nu este necesar ca legea juridică să fie un *imbold* la acțiune, precum trebuie să fie legea morală. Legea juridică cere ca liberul arbitru, prin

facultatea libertății de care dispune, să urmărească *ceea ce este drept*, ceea ce este esențial în relațiile juridice. Ea are împuternicirea de a *constrânge*. Constrângerea pe care o exercită dreptul este însă diferențiată în funcție de apropierea sau de îndepărtarea tipurilor de drept de forma *morală* de constrângere. Iată în continuare câteva tipuri de drept și constrângerile corespunzătoare ale liberului arbitru.

Dreptul strict, fiind îndepărtat de morală, constrânge numai din *exterior*, întrucât aici liberul arbitru este determinat numai din exterior. *Dreptul restrâns* constrânge asemeni moralității. *Dreptul extins* însă, deși are mai multe elemente comune cu moralitatea decât cu dreptul, în privința constrângerii nu mai este asemănător moralității, întrucât el este lipsit de *împuternicirea de a constrânge*. Numai după această constatare intervine moralitatea, care trebuie să decidă asupra a *ceea ce este drept* în lipsa constrângerii, ca de altfel și în lipsa judecătorului, pentru că acest tip de drept apare sub forma *echității* și a *dreptului de legitimă apărare*. În primul caz, constrângerea exercitată de persoana judecătorului este înlocuită de o *înțelegere* inițială pe baza căreia se demarează contractul dintre părți; în al doilea caz, constrângerea judecătorului este înlocuită de constrângerea pe care *împrejurările* o exercită asupra celui care trebuie să ia o hotărâre, unde el se poate salva numai prin sacrificarea altei persoane. Echitatea este lipsită de constrângere, întrucât nu are o bază juridică pentru aceasta: transformarea condițiilor întrunite la încheierea contractului nu mai poate regla ulterior efectul său în funcție de aceste condiții; dacă totuși această reglare are loc, ea se face numai în afara dreptului. *Echitatea* – spune Kant – se soluționează cel mai bine când este implicat cel care decide; și se întâmplă astfel, dat fiind că această formă de drept are mai puține elemente de *exterioritate* decât altele, iar asupra *interiorității* cel în cauză este cel mai avizat să decidă. *Dreptul de legitimă apărare* nu este stipulat de lege, dat fiind principiul *subiectiv* în numele căruia se exercită. Și aici, observă Kant, principiul moral este mai puternic decât cel juridic, întrucât sentința tribunalului, oricât de dură ar fi, nu ar putea întrece în duritate sentința morală luată de

inculpat spre a își salva viața cu prețul vieții celuiilalt; aici *naturalitatea* inclusă în componenta biologică a ființei umane triumfă, dar se pierde *moralitatea*.

Dreptul ca formă exterioară de legiferare trebuie să aibă un conținut de *moralitate*, de legiferare interioară, pentru că el se adresează persoanei umane, care posedă *a priori* legea morală. Acest conținut trebuie să se regăsească atât la persoana investită cu puterea de a aplica legea (ca *cinste juridică* în apreciere), cât și la persoana căreia i se aplică legea (în calitatea sa de purtătoare a *valorii umane*). Rezultă că relațiile de tip juridic pe care le întreținem cu ceilalți trebuie să se întemeieze pe afirmarea și recunoașterea valorii umane. La fel ca în relațiile morale, și în cele juridice valoarea umană trebuie să apară ca *scop*, și niciodată ca un simplu *mijloc*.

Afirmarea umanității persoanei ne determină să nu o lezăm în nici un fel, să nu-i facem *nedreptăți* care să îi afecteze interesele și bunurile; în termenii *principiilor kantiene ale metafizicii dreptului*, acest deziderat se regăsește în posibilitatea fiecăruia de a își păstra *ceea ce este al său*²².

Conținutul moral al dreptului ne relevă similitudini importante între legea juridică și legea morală. În primul rând, drepturile se bazează pe conceptul de *libertate*, care se definește aici în termenii asemănători poziției kantiene morale (mai ales din *Întemeierea metafizicii moravurilor*), deci ca *autonomie*. În cazul de față, libertatea se manifestă ca *independență* față de liberul arbitru al celuiilalt, care se exercită prin constrângere. Această independență se înscrie într-o *lege universală*, ce permite aceeași libertate și celorlalți cu care ne aflăm într-o comunitate. Legea libertății garantează legea juridică ce întemeiază dreptul „unic, originar al fiecăruia om”²³. Un alt element de moralitate al dreptului este *egalitatea*. Ca și libertatea, egalitatea necesită *reciprocitate*, unde cea dintâi apare ca o reacție față de *constrângerea* posibilă a celuiilalt – ceea ce îi garantează, în cazul de față, integritatea propriei persoane (de „a fi propriul său stăpân”²⁴).

Conținutul moral al dreptului nu este destinat doar să compenseze neajunsurile umane ale libertății sale exterioare ci, de

asemenea, să joace rolul de fond rațional pe care trebuie să îl aibă dreptul în calitate de disciplină științifică; de aici decurge raționalitatea legilor sale. Acest fond de raționalitate asigură *aprioritatea* propozițiilor dreptului, care este, prin natura sa, o disciplină *empirică*; așadar, fără suportul moral, el nu ar putea exista ca disciplină științifică.

Legea juridică se împlinește în cazul setului de legi ce guvernează societatea civilă, purtând numele de *constituție*. La ea se ajunge prin transformarea *voinței unilaterale* a fiecăruia (situație în care ea este lipsită de putere legală) în *voință universală* (situație în care ea a dobândit putere legală). *Legea morală* nu se împlinește în nici o situație; ea rămâne mereu o *normă ideală*, dat fiind că liberul arbitru nu trebuie recunoscut și protejat de lege față de constrângerea posibilă a altui liber arbitru, care ar putea atenta la *ceea ce este al meu* (la un bun exterior mie). Liberul arbitru moral nu are nici o miză exterioară, ci el tinde numai către interioritatea legii morale.

Dreptul natural este ne-statutar, nealcatuit după necesități sociale; ca atare, fondul său moral este mai pronunțat decât la alte tipuri de drept. El se află *a priori* în rațiunea umană. Așadar, dreptul natural este valabil pentru ființa umană care se conduce după principiile *rațiunii* și se înscrie în *comunitatea umană*. Acest tip de drept este revendicat în virtutea celor două calități de mai sus. Și chiar dacă el nu este încă organizat, totuși, conform principiilor raționale prin care este conceput, el are nevoie de o *persoană morală* care să vegheze asupra exercitării dreptului; ea este *tribunalul* și are *împuternicirea* de a se folosi de prerogativele sale prin *judecată*. Tribunalul trebuie să se pronunțe prin *judecată* asupra a *ceea ce este drept*; pentru început, sentința sa constrânge liberul arbitru spre a asigura, în final, libertatea fiecărui om în calitate sa de *ființă umană și rațională*.

Structura simplă a dreptului natural este amplificată și desăvârșită prin *contractul original*, care garantează acest drept prin *legea* ce are ca scop transformarea *libertății* exterioare („nestăpânite”) în libertate legiferată printr-o *situație juridică*. Această

situație își creează o ierarhie instituțională prin care legea juridică originară să se poată adapta condițiilor contractului civil; în acest fel, ea se prezintă pe de-o parte ca *putere legislativă*, iar pe de altă parte veghează asupra punerii în practică a legii, prezentându-se și ca *putere executivă*. *Imperativul categoric*, care este inclus în legea morală, apare în legea juridică, grație fondului său moral, astfel: „...supuneți-vă autorității publice care deține putere asupra voastră (în tot ce nu contrazice moralitatea interioară)”²⁵.

El arată că nici o constrângere exterioară nu este îndeajuns de puternică spre a revendica supunerea necondiționată. Numai *legea morală*, care este propria lege a *ființei raționale*, poate revendica supunerea necondiționată, pentru că numai prin ea se dezvăluie calitatea omului de *scop în sine*, și numai în această calitate se cuvine ca omul să suporte o *constrângere exterioară*.

Totuși, idealitatea pe care o exprimă forma juridică a imperativului categoric este periculoasă, putând aduce deservicii înseși ființei umane ca ființă morală, prin neluarea în considerație a *întemeierii* juridice. Acest pericol vine din faptul că aici se dă *dreptului* un temei străin (*uman*, și nu *social*, conform naturii sale) – el este *moralitatea*. Așadar, această formă de imperativ nu pune în discuție originile puterii prezente, ci numai îndeamnă la supunere față de ea; mai mult chiar, astfel de investigații asupra originii puterii sunt considerate neavenite. Conform enunțului său, noi trebuie să ne supunem puterii numai întrucât ea nu contrazice legea morală. Dar dacă această conexiune, pe care Kant o gândește ca fiind *necesară*, nu se realizează și dacă nimeni nu trebuie să dea seama asupra ei, calitatea noastră de ființe raționale nu ne dă dreptul să acționăm la vederea ruperii, la un moment dat, a acestei conexiuni sau chiar a inexistenței sale? Conservatorismul lui Kant preferă, în acest caz, în loc de imposibilitatea absenței rațiunii din legea juridică (ceea ce ar însemna privarea sa de caracterul științific), mai degrabă neputința omului (datorită dualității sale) de a o observa. Kant presupune că o elită rațională aleasă în mod democratic ajunge să administreze societatea și, de aceea, el taxează opoziția într-un mod asemănător celui (ocazional) din *Critica rațiunii pure*; și anume că puterea,

oricât de rea, dă totuși posibilitatea funcționării unei structuri sociale în cadrul căreia să se poată exprima public dezacordul față de ea. „... Căci ea [puterea – *n.n.*], care este deja existentă și sub care voi trăiți, se află deja în posesiunea legislației sub care voi puteți să vă lansați public în sofisme, dar nu să vă puteți erija în legislatori în opoziție”²⁶. Puterea supremă înseamnă manifestarea supremă a dreptului unit cu moralitatea și, din acest motiv, – spune Kant –, ea nu admite nici un fel de opoziție. Acesta este un principiu *a priori* (provenit din rațiunea neinfluențată de experiență) al oricărei constituții de stat în genere. Dar, ca și în cazul legii morale, spune Kant, experiența nu ne poate da nici un exemplu adecvat asupra sa și, ca atare, acest principiu nu poate fi contrazis pe baza experienței.

Principiile metafizice ale teoriei virtuții

Într-un sistem al *cunoașterii raționale metafizice* este, la rândul său, gândită corespunzător spre a se putea integra în sistem. Conform noului său statut²⁷, ea este definită de Kant ca o „cunoaștere rațională din concepte”; aceasta înseamnă că metafizica trebuie să satisfacă două condiții: să își însușească *raționalitatea* și *forma conceptuală*. Constituindu-se în conformitate cu aceste două condiții, metafizica kantiană vine să violenteze o îndelungată tradiție metafizică: în primul rând prin instrumentul *rațional* cu care subminează *metafizica intelectului* de proveniență platonice; în al doilea rând prin forma *conceptuală*, care nu trebuie înțeleasă *stricto sensu* ca un produs al intelectului conceptualizator, ci *lato sensu*, ca un produs al rațiunii alcătuitoare de principii. Aceste două condiții impuse metafizicii pot fi satisfăcute în cadrul filosofiei practice. Legea morală care orânduiește domeniul practic este un astfel de principiu rațional corespunzător metafizicii. Față de *metafizica aristotelică*, concepută ca o *metà tà physiká*, ca o disciplină situată dincolo de lumea naturală și de cunoașterea posibilă în cadrul ei, *metafizica kantiană* se află pe domeniul filosofiei practice și în dependență de cunoașterea de tip practic.

Pentru a vedea în ce măsură morala creează deschideri metafizice este necesar să începem cu examinarea legii morale. Ca și *legea juridică*, *legea morală* constrânge *liberul arbitru* în vederea realizării *datoriei*, prin actualizarea *libertății*; fiind o acțiune a *libertății*, constrângerea la care legea supune liberul arbitru este o *autoconstrângere*. Ea este impusă prin *imperativul categoric* care, la fel ca în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, are rolul de a transforma raționalitatea parțială a ființei umane în raționalitate totală. Ceea ce diferențiază însă *Metafizica moravurilor* de lucrările *critice* corespunzătoare este ideea după care avansarea în raționalitate creează grade ale ființei umane în genere: între *ființa vulnerabilă* prin sensibilitatea sa constitutivă, sensibilitate pe care ea nu se abține să o cultive, și *sfântul* invulnerabil, întrucât a renunțat la tentațiile sensibilității. În fața legii juridice aceste diferențieri ale ființei umane nu sunt semnificative. Chiar în cazul în care ele ar apărea și ar revendica o diferențiere în aplicarea legii, aceasta din urmă nu trebuie să le ia în considerație. Forța legii juridice constă în caracterul său *nediscriminator*. Imperativul juridic nu trebuie să facă diferențieri în funcție de capacitatea cetățeanului de a o respecta sau de a o încălca. Imperativul moral, dimpotrivă, încetează în fața invulnerabilității sfântului, având valoare numai pentru ființele ne-sfinte, duale, rațional-sensibile. Numai acestea întrunesc condițiile necesității imperativului: pot simți *constrângerea*, recunosc *autoritatea legii morale*, au tendința de a o *încălca*, nu simt *plăcere* față de legea morală, ci numai față de propriile lor *înclinații*. Și numai acestea *au nevoie de moralitate*, care este întreținută printr-un efort făcut de aceste ființe imperfecte în ce privește raționalitatea, și anume de a își *reprezenta legea morală* prin cauzalitatea liberă a voinței.

Ceea ce se opune în principal *legii morale* și, respectiv, îndeplinirii *datoriei* sunt „impulsurile naturii“. Ele sunt, în genere, acțiuni exercitate asupra *sufletului* oamenilor; și sunt fie *active*, numite de Kant „forțe (în parte puternice)“, fie *pasive*, în termeni kantieni „obstacole“. În această lucrare, ca și în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, chiar într-o măsură mai mică decât acolo,

obstacolele *sociale* din calea legii morale fie sunt desconsiderate, fie sunt incluse în cele naturale, care alcătuiesc o singură clasă a tuturor evenimentelor *neraționale*. Aceste obstacole sunt menite să întărească datoria morală, determinându-l pe agentul moral să poată ceea ce *legea morală* îi spune că trebuie să facă.

Relația dintre *putință* și *trebuință* a devenit realizabilă datorită existenței, în ființa umană, a unei *facultăți* care să susțină depășirea de obstacole; ea lucrează după un *proiect* mental și, ca atare, se numește *curaj* (*fortitudo*). În direcția moralității el formează anumite *dispoziții* concentrate în *virtute*. După cum *legea morală* nu poate fi concepută ca fiind independentă de *datorie*, nici aceasta din urmă nu poate fi concepută ca fiind independentă de *virtute*. Interdependența dintre cele două concepte ne arată că *legea morală* are o *structură triadică*, dată de *scopul rațional* pe care îl urmărește și de *capacitatea* necesară transformării sale în act. Structura triadică a legii morale în *Întemeierea metafizicii moravurilor* sublinia *realizabilitatea* legii, posibila sa trecere de la idealitatea enunțului său la realitatea reprezentării sale în maximele practice. Structura de față tinde să sublinieze *capacitatea ființei umane* de a îndeplini *legea morală*. *Datoria* pusă în relație cu *virtutea* se adresează acestei ființe în vederea transformării comportamentului său.

a) Scopul-datorie și fericirea

Structura *Metafizicii moravurilor* a fost concepută astfel încât să satisfacă și domeniul juridic; în acest scop, ea are o orientare *exterioară* în *legea juridică* și o orientare *interioară* în *legea morală*. *Legea juridică* stipulează condiția formală a exercitării libertății *exterioare* (libertatea de a se supune unei norme sociale/exterioare); *legea morală* stipulează, pe lângă condiția *formală*, și o condiție *materială* care se află în fața liberului arbitru și face dovada libertății sale. Ea este *scopul* pe care trebuie să îl urmărească rațiunea practică, pe care să îl ducă la îndeplinire liberul

arbitru. Acest *scop moral* dat *a priori* este destinat să anuleze efectul non-rațional al *scopului ne-moral* pe care și-l pot da înclinațiile, și care nu poate fi decât *a posteriori*.

Scopul este definit aici într-un mod asemănător *dorinței*, ca o finalizare dependentă de *reprezentare*, ce are o funcție activă, creatoare (după cum la începutul acestei lucrări *dorința* era asemănată cu viața). Iată și micile diferențe dintre ele: în timp ce *dorința* este o *facultate* care lucrează cu reprezentări, *scopul* este *obiectul* unei *facultăți* – în speță al liberului arbitru a unei ființe raționale ce se folosește de reprezentări²⁸. Liberul arbitru se poate afla într-o poziție dublă: el poate fi determinat de un altul către un scop – caz în care această facultate nu se folosește de libertatea pe care i-o dă exercitarea rațiunii; dar, de asemenea, el poate fi determinat și de către sine – unde exercitarea libertății generează auto-determinarea. Acum structura *Metafizicii moravurilor* se întregește, între *datorie* și *virtute* apărând *scopul-datorie*²⁹, care este definitoriu pentru această lucrare doctrinală (*datoria formală* din perioada critică își asociază elementul *material* al *scopului*).

Iată cum este interpretată relația *scop-datorie* în cele două părți ale *Metafizicii moravurilor*: triada *scop* – *maximă* – *liber arbitru* activează în drept liberul arbitru, care își va transmite libertatea de alegere și asupra scopului. *Maxima* este lipsită de libertate de alegere. O *lege universală* – spune Kant – susține ideea conform căreia în formularea maximei trebuie să se țină seama de *libertatea* celui alt. Aceasta este *libertatea exterioară*, prin care dreptul își realizează *normele* sale. Cum se ajunge la aceste norme este indiferent, important pentru drept fiind numai să revendice respectarea lor o dată ce sunt formulate. Aceeași triadă în moralitate dezactivează *scopul*, întrucât ar da *maxime empirice* ce nu ar duce către *datoria morală*. *Maximele* trebuie aici să fie întemeiate numai pe *principii* (pe un factor de universalitate), spre a ajunge la *universalitatea* datoriei. În cazul moralității, după cum se vede, *maxima* și *datoria* sunt elementele active ale structurii triadice. Ele atrag *scopul*, care are un sens nou față de cel avut în perioada *critică*, sens corespunzător construirii doctrinei, deci cu

un *fond* moral adecvat *formei* date anterior (în cele două lucrări critice analizate).

Scopul de fond al datoriei poate avea o valoare morală numai prin acțiunea imperativului; el este singurul element abilitat să cîr-cumscrie *scopul* în teoria moravurilor, întrucît evită transformarea acestuia în *mijloc* al altor scopuri. Ultimul gen de scopuri – spune Kant – se înscrie într-o *teleologie tehnică*, subiectivă, pragmatică, iar primul se înscrie într-o *teleologie morală*, obiectivă³⁰. Abia o dată cu scopul investit cu valoare morală *fericirea* își face apariția în etapa *doctrinală*. Scopurile-datorii sunt considerate de Kant: *perfectiunea proprie* și *fericirea celuilalt*³¹.

Perfectiunea proprie este, pentru ființa umană, o datorie numai în măsura în care ea cultivă ideea de *umanitate* și, prin propria sa contribuție, se apropie de idealitatea conceptului. De aceea, Kant asociază atingerea acestei perfectiuni cu *fapta* omului, și nu cu un dat (eventual natural) de care ar putea beneficia el³². Fapta îndreptată către perfectiune nu este dependentă – după cum am putea crede – doar de facultățile *morale* ale omului, ci de *toate facultățile* sale, începând cu *intelectul* conceptualizator, continuând cu *voința* ca instrument al îndeplinirii datoriei și sfârșind cu *sentimentul moral* rezultat din îndeplinirea datoriei. Între aceste facultăți și forțe destinate să îndrepte fapta către perfectiunea morală își află locul și *fericirea proprie*. Ea este definită într-un mod asemănător celui marcat de accente existențiale din *Critica rațiunii practice*, ca „mulțumire cu situația sa, în măsura în care persistența acesteia este sigură”³³.

După cum se poate observa, și aici *fericirea* are un cuantum mare de *subiectivitate*, dat fiind că ea se raportează, în primul rând, la starea de spirit a celui în cauză, și numai în al doilea rând la persistența stării acceptate. Acest motiv explică și dificultatea fixării sale în schema critică (dificultate sesizată de primele sale apariții în calitate de *non-concept* și de *concept empiric*), unde *formalismul* avea nevoie de elemente *necesare* și *universale* care să îi asigure stabilitatea. Formalismul va fi întregit cu elemente subiective corespunzătoare în această perioadă doctrinală, provenite din

considerarea fericirii ca o „tendință naturală” constantă a omului. Legarea fericirii în mod direct de natura umană ar face superflua o eventuală datorie îndreptată către ea. Dar spre a redă fericirii importanța rezultată din calitatea sa de parteneră constantă de dialog a legii morale, Kant o leagă totuși indirect de ideea de *umanitate*, care în idealismul transcendențial are valoare de principiu. Ca urmare, umanitatea apare în ipostaza de *reciprocitate interumană*. Kant spune că atunci când alții și-au formulat o idee asupra fericirii lor personale, în virtutea ideii de umanitate care trebuie susținută prin ceilalți, noi avem datoria să îi ajutăm să realizeze acest *scop natural*, fără ca ei să ne poată *obliga* la aceasta.

„Vicisitudinile, durerea și sărăcia” sunt considerate tentații de a încălca datoria (dat fiind că omul obișnuit și nu sfântul face obiectul moralității). În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant condiționează menținerea principiilor morale de necesitatea menținerii *normalității* în viață. În *Metafizica moravurilor* Kant plusează, afirmând că „bunăstarea, puterea, sănătatea și prosperitatea în genere” au o relație mai favorabilă cu datoria, putând fi transformate în *scopuri-datorii*. Aceasta este o idee neașteptată în raport cu sobrietatea criticismului practic. Și este surprinzătoare, nu numai pentru că ea condiționează moralitatea, dar mai ales pentru că face modificări în statutul agentului moral: de la ființa rațională finită în genere, morala începe să se adreseze doar acelor indivizi raționali care pot duce o viață prosperă. Dar dacă sobrietatea criticismului practic nu ne-ar fi lăsat să întrevădem o astfel de mișcare străină de formalismul său, frecvența însoțire a legii morale de fericire pe întregul parcurs al lucrărilor morale kantiene ne determină să afirmăm că această din urmă condiție de *prosperitate* pe care Kant o impune moralității este destinată să apropie tot mai mult fericirea de legea morală.

Am văzut, mai ales în cea de-a doua *Critică*, felul în care elemente de filosofia vieții și de existențialism s-au strecurat pe terenul *idealist* al *criticismului practic* kantian; tot astfel, *pragmatismul* își va face loc pe terenul, de asemenea *idealist*, al *doctrinei practice* kantiene. Această din urmă pătrundere dă posibilitatea

ca *fericirea proprie* să ocupe un loc mai înalt în moralitate decât cel pe care i-l acordase idealismul inițial al principiilor morale. Fericirea devine acum *mijlocul* pe care moralitatea ni-l permite de a „înlătura obstacolele din calea sa”³⁴. Așadar, fericirea poate avea un rol moral, dar nu poate fi totuși transformată în obiectiv moral – în cazul de față în *scop-datorie*.

Propria perfecțiune necesită un preambul fizic de *cultivare a facultăților în genere*, spre a putea satisface scopurile propuse de *rațiune*. Această cerință vine să o completeze pe cea anterioară, conform căreia deficiențele de orice fel ar fi obstacole în calea moralității. Ea mai vine să întregească și ideea de *umanitate*, de care omul nu poate să se apropie decât progresiv. Este o datorie de a cultiva esențialul întru *umanitate*, dat fiind că aceasta este una dintre valorile cele mai înalte pentru om. Finalitatea acestui preambul este *cultivarea moralității* în noi înșine. Ea are drept corolar dubla valoare a *datoriei*: de *regulă* și totodată de *îmbold* la acțiune. Obligatorietatea acestei datorii este una extinsă, întrucât valoarea acțiunii se apreciază în funcție de moralitate, și nu de forma *legalității*; ceea ce înseamnă că legea morală care se aplică în acest caz este mai permisivă decât cea care acționa în formalismul moral. De această dată, legea nu poruncește acțiunea interioară (din sufletul omului), ci ea poruncește numai ca în *maxima* acțiunii strădania să fie pe măsura facultăților proprii³⁵, astfel încât ele să corespundă *scopului* căruia le-au fost destinate.

În mod asemănător, și *fericirea celuiilalt* începe cu un preambul fizic desemnat de *prosperitatea fizică*, la care noi putem contribui prin actul nostru de bunăvoință. Ca și în cazul de mai sus, rămâne la latitudinea noastră să stabilim cât putem acorda din partea noastră și cât nu putem. Limitele noastre fizice și morale, ca și posibilitatea de a înțelege trebuințele celuiilalt fac din susținerea fericirii celuiilalt o *datorie extinsă*, cerută de legea morală prin maxime (principii subiective), nu prin acțiuni determinate³⁶.

Sănătatea morală a celuiilalt contribuie la construirea *fericirii* sale; dar, pentru noi, ea nu este mai mult decât o datorie indirectă, ale cărei limite nouă ne sunt nedeterminate. Ea dă naștere unei

obligativități extinse, pe care noi o avem numai în calitate de ființe umane raționale. Maximele pe care ni le putem formula spre a susține sănătatea morală a celuilalt sunt circumscrise în susținerea ideii de umanitate.

b) Scopul-datorie și virtutea

Datoriile virtuții aduc o lumină nouă asupra relației *lege – normă – maximă* morală, în sensul că deplasează centrul de greutate de la *lege* asupra *maximei*. Și acest lucru are loc în mod direct, datorită *scopului* acțiunii morale, iar în mod indirect, datorită repunerii în drepturi a laturii *subiective*, care formează *materia* maximei. Dat fiind faptul că *obligativitatea* este îndreptată către satisfacerea *scopului*, care este foarte *diversificat*, *datoria* care se urmărește prin această *obligativitate* este una *extinsă*. Aceasta înseamnă că legea lasă maxima să își aleagă ea însăși un conținut pentru forma sa de lege, ajungându-se ca legea să fie reprezentată printr-o mulțime de maxime. Situația este, evident, schimbată față de cea din *formalismul* etic, unde legea era o formă ideală care, prin ideea de *reprezentare*, unifica diversitatea maximelor cu un conținut particular. Acum legea ca situație morală unică nu mai corespunde activismului necesar construirii doctrinei; ea trebuie să se ramifice în norme relative spre a își asigura realizabilitatea. *Forma* legii continuă să fie *unică*, dar *materia* sa este *diversă* (prin diversitatea maximelor).

Enunțul legii morale s-a modificat astfel: „acționează conform unei maxime al cărei scop să poată fi formulat de fiecare după o lege universală”³⁷. Acest enunț aduce legea morală la înțelegerea subiectului care acționează și își formulează maxime particulare, putând exista și o eventuală discordanță între înțelegerea legii de către agentul moral și conceptul de lege ca atare. „Formularea după o lege universală” cuprinde un grad asemănător de incertitudine ca și îndemnul din *Întemeierea metafizicii moravurilor* de a alege principiul subiectiv de acțiune (maxima) în care să fie *reprezentată*

legea. Ceea ce diferențiază cele două enunțuri este, în primul caz, apelul direct la facultățile superioare de cunoaștere, în timp ce în al doilea caz ele sunt antrenate prin mijlocirea reprezentării, care se află sub acest nivel cognitiv. De aceea, Kant dă aici o extensie mai mare realizabilității legii (prin legarea *scopului* de *datorie*); în al doilea caz, *reprezentarea* înconjoară legea cu un vâl de subiectivitate și, ca urmare, sfera sa de realizabilitate este mai restrânsă.

Această variantă a legii morale se exprimă, de asemenea, printr-un *imperativ categoric*, care nu se poate dovedi în experiență; el rezultă din ideea că *rațiunea pură practică* este o *facultate a scopurilor* în genere și, astfel, ea are interesul de a și le impune³⁸. Materialitatea scopului este, în cele din urmă, dependentă de formalitatea datoriei, primul neputând exista ca element principal al triadei morale dacă nu ar fi dublat de cel de-al doilea. Scopul este, deci, condiționat de datorie.

În *drept*, constrângerea *exterioară* la care obligă *norma juridică* face ca *scopul* prin care se atinge norma să fie inclus în conceptul de *libertate exterioară*, necesară liberului arbitru spre a satisface norma. Această includere a scopului în conceptul de libertate face ca *legea juridică* să se exprime printr-o *judecată analitică*. Pentru *legea morală* (care servește drept principiu pentru teoria virtuții), libertatea exterioară este insuficientă, trebuind să îi fie adăugat *scopul*, spre a îndeplini datoria. Așadar, aici avem de-a face cu o *judecată sintetică*. Superioritatea pe care Kant o vede în principiul moral față de principiul juridic constă nu numai în acest spor cognitiv, dar și într-unul moral: în înlocuirea *constrângerii exterioare* cu *autoconstrângerea*, prin renunțarea la „auxiliarele” reprezentate de înclinații; aceste auxiliare pot apărea în *scopurile juridice*.

Scopul moral este inclus în *rațiunea pură practică*, dar este dintru-nceput neactualizat, datorită caracterului său abstract și ideal. El se poate actualiza prin *imperativul categoric*, singura instanță capabilă să impună un scop abstract cum este *virtutea*. Pentru omul rațional obișnuit, virtutea are rolul pe care îl are *sfințenia* pentru ființa umană de excepție care nu răspunde la

înclinațiile sensibile. Dar din punct de vedere moral virtutea, cu toată idealitatea sa, este mai importantă decât sfințenia, întrucât implică depășirea permanentă de obstacole puse de cauzalitatea sensibilă. Sfințenia nu se mai confruntă cu acestea, datorită relației sale constante cu divinitatea (deci cu înscrierea sa voluntară în cauzalitatea inteligibilă). În acest fel, ea s-a autoprotejat contra încălcării datoriei.

Deși este un concept *ideal*, *virtutea* devine *realizabilă* prin implicarea sa în triada morală; așadar, ea este „întotdeauna *progresivă*”³⁹. Și ea trebuie să progreseze, întrucât maximele prin care se realizează nu se pot întemeia pe obișnuință; deci, ea nu poate staționa; nici nu poate regresa, întrucât ar ajunge spre contrariul său, iar libertatea în alegerea maximelor nu s-ar mai putea face manifestă. Dacă virtutea ar fi considerată doar din punct de vedere *obiectiv*, ar trebui să ne-o imaginăm ca ajungând la performanțe tot mai înalte. Dar ea este considerată deopotrivă și din punct de vedere *subiectiv*, și astfel noi trebuie să luăm în calcul și afectarea sa de către înclinații sensibile; de aceea, ea este considerată *progresivă* numai pe segmente limitate. Kant se exprimă sugestiv că „întotdeauna o ia de la început”⁴⁰. Sfințenia însă are întotdeauna continuitate, dată fiind unitatea nivelului suprasensibil la care se situează.

Față de legiferarea pe care o face posibilă *teoria dreptului*, *teoria virtuții* are, după *formă*, un mod *interior* de legiferare, bazat pe *libertatea sa interioară*; corespunzător genului de legiferare, relația legii cu datoria nu se aplică acțiunilor, ci *maximelor* acțiunilor (principiului, nu faptei concrete); de aici nu poate rezulta o datorie *restrânsă* la o anumită faptă, ci numai una *extinsă* la principiul moral.

c) *Scopul-datorie și valoarea*

Scoaterea în prim plan a *scopului* de către *Metafizica morăvurilor* a adus, de asemenea, contribuții și cu privire la poziția

kantiană asupra *valorii*, pusă pentru prima dată din perspectiva *teleologică* prezentă aici în *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Ceea ce aduce nou acestei perspective lucrarea de față este acordul necesar al *scopului* cu *datoria*. În *Întemeierea metafizicii moravurilor* valoarea s-a constituit, în partea *formală* a acestei lucrări, ca *valoare formală*, întrucât evidențiază caracterul de excepție al legii morale, care este o lege formală. Asociată legii morale, valoarea apare ca o idee, ca o reprezentare mentală ce are puterea de a ridica legea la rangul de normă morală, dovedindu-se esențială în însușirea legii de către agentul moral. Raționamentul deductiv folosit de Kant în această primă parte, în pofida marii sale importanțe în demonstrarea originii morale a valorii, este depășit de raționamentul teleologic (mai ales de consecințele sale), folosit atât în partea *teleologică* a *Întemeierii metafizicii moravurilor*, cât și în lucrarea de față. Prin el importanța valorii crește, se diversifică în *valori relative*, alcătuind un *sistem axiologic*. Alături de *legea morală*, care reprezintă o *valoare absolută* datorită raționalității sale *pure* care ne atrage *respectul*, *persoana umană* reprezintă o *valoare absolută* datorită *umanității* pe care o include; prin ea, persoana dobândește *demnitate*, devenind astfel demnă de *respectul* nostru, la fel ca legea morală.

Așadar, din punct de vedere moral-valoric, persoana umană desemnată prin *umanitatea* sa reprezintă o *existență* cu o *valoare absolută*. În principiu, această existență excepțională își poate formula *scopuri* de excepție, care să aibă o *valoare în sine*, precum și legi speciale, ca *legea morală* susținută de *imperativul categoric*. Spre deosebire de conceptele cu relevanță morală, ca *legea* și *persoana*, care au o *valoare absolută* ce atrage *respectul*, conceptele lipsite de relevanță morală (înclinațiile și obiectul lor) au numai o *valoare relativă* (în sensul că existența lor este dependentă de a celor dintâi) și nu trezesc sentimente pure.

Lucrul, care este dependent de persoană, nu are prin sine o semnificație morală; din punct de vedere valoric el are doar un *preț*. Acesta dă lucrului posibilitatea de a fi echivalat cu alte lucruri, nu cu persoane – echivalență ce reprezintă *prețul* său de

piață; valoarea sa este numai *relativă*. Vedem aici că lipsa importanței morale a lucrului este compensată de o importanță practică și prin ea de una socială, care se întorc la persoană, fiind puse la dispoziția ei.

Metafizica moravurilor, care își propune să echilibreze partea *rațională* a ființei umane cu partea sa *ne-rațională*, naturală, atrage către valoare și această parte anterior defavorizată. Prin echilibrul pe care îl realizează în etapa sa doctrinală, Kant implică *valoarea* în ideea generală a sistemului său, care intenționează să unească *natura* cu *libertatea*. Ca urmare, nivelului *fenomenal* al naturii îi vor corespunde *valorile relative*, iar nivelului *numenal* al libertății îi vor corespunde *valorile absolute*.

Omul integrat în *sistemul naturii* (ca om fenomenal) are o *valoare comună* (*pretium vulgare*) cu a celorlalte ființe ale pământului, dat fiind că este comparabil cu ele din punct de vedere natural. Dar perspectiva strict naturală este în defavoarea ființei umane care, deși este o ființă finită și deci egală cu celelalte ființe finite ale naturii, este pe deasupra și o *ființă rațională* – ceea ce celelalte ființe naturale nu sunt. Omul poate depăși această importanță redusă redată ca *valoare comună*, folosindu-și *facultățile de cunoaștere*. Una dintre acestea, *intelectul*, este capabilă să formuleze *scopuri*, în vederea orientării activității umane către necesitățile și interesele sale. Această capacitate pe care o deține omul *fenomenal* îi conferă acestuia o „*valoare exterioară* a utilității” (*pretium usus*), pe care el o poate dovedi numai în raport cu alți oameni care își formulează, ca și el, scopuri.

Scopul util sieși fie poate servi indirect și celuiilalt, fie îl poate determina pe acesta să își adapteze în funcție de el modul său de viață, respectiv scopurile sale. Sistemul de relații pe care ființa rațională îl stabilește cu semenii în utilizarea scopului se intensifică în cadrul schimbului. Aici valoarea sa devine comparabilă cu cea pe care o deține ea însăși în sistemul naturii, dat fiind că ea are un *preț*, o valoare asemănătoare celei a lucrurilor, care se schimbă cu aproximație contra altor lucruri. În această poziție, în pofida superiorității sale date de facultățile cognitive,

ființa umană este tratată asemeni unei *mărfi*, deci ca un produs de o importanță *particulară* fiind, ca și aceasta, cotate sub valoarea mijlocului *universal* de circulație care sunt *banii*; datorită calității lor deosebite în cadrul schimbului de mărfuri, banii au o *valoare de excepție* (*pretium eminens*)⁴¹. În cadrul schimbului, după cum se vede, nu ființa umană pentru care se face activitatea respectivă este avantajată (*scopul*), ci banii care mijlocesc această activitate trec pe primul loc (*mijlocul*).

În ierarhia valorică construită de *scop*, omul nu poate urca la gradația maximă, datorită apartenenței sale la scopurile *naturale* sau *sociale* (la Kant acestea sunt cele ale întrebuințării scopului și ale schimbului), ci numai în calitatea sa de deținător al înseși facultății scopurilor, și anume al *rațiunii practice morale* (ca *homo noumenon*). Posedarea aceste facultăți face din el o *persoană* – calitate ce reușește să îl ridice deasupra celorlalte valori-preturi, avantajate în cadrul schimbului. Ca persoană (morală) omul nu poate fi decât un *scop în sine*; această calitate nu îi permite să fie nici mijloc al scopurilor altuia (ceea ce înseamnă că el trebuie să aibă grijă să nu fie coborât de alții la poziția de mijloc), nici mijloc al propriilor sale scopuri (ceea ce înseamnă că el trebuie să se îngrijească să nu coboare el însuși la o poziție inferioară). La fel ca în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, se spune că scopul în sine dă omului o „valoare interioară absolută”⁴², numită *demnitate*, care îl face *egalul* tuturor ființelor raționale din lume (Kant se referă aici la poziția pe care trebuie să o aibă omul față de semenul său). Ceea ce aduce însă nou lucrarea de față este consolidarea relației dintre *persoană*, *demnitate* și *respect*. În virtutea valorii sale absolute, aici se spune că ființa umană este îndreptățită să *constrângă* toate ființele raționale din lume să o *respecte*.

Problema dificilă care se ridică aici este: cum să le constrângă? Spre deosebire de constrângerea exterioară a dreptului, exercitată direct de o lege impersonală pusă în aplicare de un intermediar (persoană sau instituție), constrângerea morală nu poate veni decât pe cale interioară și deliberată din partea celui alt; acesta are legea morală în el sub forma *reprezentării*; celălalt, la rândul

său, se simte, de asemenea, o persoană înzestrată cu raționalitate, în virtutea căreia nu poate fi decât respectată și, prin reciprocitate, este dispusă să îl respecte pe semenul său rațional. Reciprocitatea⁴³ dintre persoanele raționale face ca nici o constrângere exterioară să nu poată determina respectul celui constrâns, ci numai una interioară. Dacă totuși respectul este revendicat și, mai mult, se exercită o constrângere în vederea sa, ea se face datorită faptului că aici intervine o condiție: aceasta este *umanitatea* existentă *condiționat* în orice persoană; condiția este pusă de folosirea facultății reprezentative a umanului, care este *rațiunea*. De aceea, omul care din diferite motive, dependente sau independente de el, nu își folosește rațiunea devine deficitar în privința umanității pe care o conține și, ca atare, el poate pierde respectul pe care ceilalți i-l datorează. Dar când nu l-a pierdut, el este demn de propria-i apreciere, întrucât prin sine el a realizat un *scop moral* care este, totodată, *o datorie față de sine*⁴⁴.

Această valoare absolută care este *valoarea morală* nu este *absolută* la modul general, ci numai relativă la specia umană și la posibilitatea sa de *interiorizare*. Desconsiderarea acestui raport duce la apariția *non-valorilor* (prezente pentru prima dată la Kant în această lucrare doctrinală).

Față de *legea morală*, care este *necondiționat absolută*, valoarea morală a persoanei are o importanță mai scăzută, și sentimentul cel mai potrivit al persoanei față de lege este cel de *umilință* ca recunoaștere a superiorității legii. Orice alt fel de umilință, mai ales față de o altă persoană, duce la desconsiderarea omului ca *scop în sine*. Renunțarea totală la propria valoare morală cu intenții nemărturisite este *slugărnicia*. Ea contrazice datoria față de propria noastră persoană și, din punct de vedere moral, ea este o *non-valoare*. *Trufia* este, dimpotrivă, o supraevaluare a propriei persoane; ea este îndreptată către datoria pe care o avem față de celălalt, despre care credeam că îl putem egala sau depăși spre a ne crește propria valoare interioară.

Alte non-valori cărora omul le poate cădea pradă sunt, după Kant, următoarele: *vina* (contra căreia nu ne putem asigura

întotdeauna), *filantropia inutilă* (care nu răspunde unui scop rațional sau natural), *parazitismul*, *lingușeala*, *cerșetoria*, *risipa*, *strigarea durerii proprii*, *îngenuncherea*, *prosternarea în fața idoloilor*. Acestea corup fie ființa naturală, fie ființa morală a omului, atentând astfel la *datoria ce o avem față de noi înșine*⁴⁵. Așadar, înfăptuirea sau neînăfăptuirea *datoriei* generează *valorile*, respectiv *non-valorile*. Extinderea evantaiului valoric se datorează, în acest context doctrinal, creșterii rolului pe care îl deține, în primul rând, *datoria* și, ulterior, *acțiunea* și *fapta* dependente de ea. În contextul critic al *Întemeierii metafizicii moravurilor*, *valoarea* era direct dependentă de *legea morală*, de principiu, care avea semnificația unei *norme*. Aici formarea unei *atitudini* morale se dovedește a fi mai importantă decât *acțiunea morală* ca atare.

În *Metafizica moravurilor* și parțial în *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Kant schițează un sistem valoric dependent de moralitate. *Legea morală*, *omul ca persoană* și *ca scop în sine* sunt, în acest sistem, concepte generatoare de valoare. Dacă în *Întemeierea metafizicii moravurilor* cadrul formal al expunerii ne-a facilitat cunoașterea mecanismului de formare a valorii, în *Metafizica moravurilor* travaliul critic este desăvârșit de perspectiva *subiectivă*, conform căreia facultatea dorinței dă seama pentru o mare parte a domeniului moral. Această perspectivă este deopotrivă creatoare de valoare. Astfel, fondul subiectiv al omului reacționează prin *umilință* față de absolutul legii morale; considerarea propriei persoane ca o non-valoare duce la slugărnicie. Dimpotrivă, supradimensionarea valorii proprii generează *trufia*. Primul set de valori este rezultat din *datoriile omului față de sine însuși*. De acest gen sunt și cele care trec drept *datorii față de persoana divină*. Dat fiind că aceasta nu îi apare omului în experiența sa, *datoriile* invocate sunt, în fapt, ale omului față de el însuși. Din perspectiva moral-teleologică de față rezultă că *religia* este o *datorie a omului față de sine însuși*⁴⁶. Noi aveam, așadar, *datoria* de a crede, de a construi în jurul acestui sentiment o disciplină, dar o astfel de *datorie* nu ne-o putem da decât nouă înșine. Și noi ne-o dăm ca o *datorie*, întrucât *religia* ne apare ca

o nevoie a ființei în calitatea sa de ființă umană, capabilă să își ordoneze viața practică prin intermediul scopurilor morale. Ea are o direcție inversă față de perspectiva teologică, care ne-o prezintă ca un îndemn divin ce vine să capteze conștiința umană.

Iubirea și respectul

Pe lângă *datoriile* pe care le avem față de noi înșine (ca cele de mai sus), noi mai avem și *datorii față de alții*. Kant numără între cele din urmă *iubirea aproapelui și respectul*. Prima este înțeleasă, din perspectiva teleologică în care se încadrează *Metafizica moravurilor*, ca o *preluare a scopurilor celui alt*. Făcând pentru semenul nostru ceea ce vrea el însuși, noi îi dăm o dovadă a sentimentului special de contopire cu *facultățile* sale sensibile și intelectuale. Deși această definiție teleologică pare să fie una pragmatică, asemenea celei dintre *bunăstare* și *datorie*, neredând în cazul de față întregul sentiment al iubirii, totuși în acest mod el poate fi integrat în sfera moralei și deveni o *datorie*. Pentru ca iubirea să se constituie în *datorie* – spune Kant – ea trebuie să fie înfăptuită prin *maxima bunăvoinței* și să aibă drept *scop binefacerea*. *Iubirea* are o semnificație morală pozitivă, este o *valoare*, numai dacă este susținută de *bunăvoință* și de *binefacere*; îndeplinind această condiție, iubirea aproapelui intră nu numai în problematica general-morală, dar și în cea specială a *fericirii*. Raționamentul prin care *iubirea* este pusă în relație cu *fericirea* este următorul: noi nu ne-am îndrepta către scopurile celui alt dacă această faptă, ca și sentimentul din care este pornită, nu ne-ar da speranța într-o stare viitoare de fericire – a noastră și a celui alt. Prin asocierea iubirii cu fericirea, cea din urmă poate deveni o *datorie* pe care omul și-o dă sieși.

Înțeleasă ca o preluare de scopuri, iubirea aproapelui are drept suport emoțional *nelimitarea* afectivă, în sensul de ieșire a sentimentelor din matca personală spre a veni în întâmpinarea celui alt; respectul, dimpotrivă, are la bază ideea de *limitare*. Noi simțim că

datorăm respect celuiilalt când ne limităm aprecierea pe care ne-o facem nouă înșine spre a face loc aprecierii unei alte persoane, pe temeiul recunoașterii umanității existente și în aceasta. Aici noi ne manifestăm respectul față de *valoarea umanității* (când și ea este păstrată și cultivată ca scop de către persoana respectivă). Față de iubire, care este animată de un sentiment înflăcărat, fiind dublată de un activism practic (rezultat din preluarea de scopuri), respectul nu preia nimic ci, dimpotrivă, păstrează distanța față de celălalt. El este animat de un sentiment lipsit de căldură, dar superior prin intelectualismul său, prin care umanitatea este gândită ca o valoare la care participăm și noi. Perspectiva pragmatic-teleologică asupra iubirii ca preluare a scopurilor celuiilalt este întregită prin asocierea sentimentului moral de respect. Manifestându-se prin preluarea de *scopuri*, *iubirea* poate fi înscrisă în perspectiva *teleologică* generală a criticismului, localizată la sfera moralei. *Respectul* față de *persoana* umană poate fi inclus în sfera moralei, dacă îl asociem celui față de *legea* morală; acordându-l, noi ținem seama de dreptul celuiilalt de a fi recunoscută umanitatea.

Cele două *datorii* (iubirea și respectul), care se prezintă totodată ca *scopuri* și ca *valori*, sunt fixate de maxime ce califică în vederea unei *legiferări universale*, pe motivul că ele conțin un element ce sugerează universalitatea, și anume reciprocitatea. În aceste maxime se stipulează că eu acționez pentru binele celorlalți cu condiția ca și ei să acționeze la fel pentru mine. *Reciprocitatea* și *activismul* au transformat, în această perioadă, natura nerealizabilă a legii morale – singura instanță care legifera în mod universal în perioada *critică*.

Morala kantiană a devenit, în perioada sa *doctrinală*, mai legată de tipurile de stări și de procese ale *vieții* în detrimentul abstracțiilor pure care, în perioada *critică*, aveau rolul de *model* destinat să îndrepte lipsa de ordine și excesele *vieții*. Această schimbare de perspectivă s-a realizat nu numai printr-o redistribuire a rolurilor conceptelor morale, ci totodată printr-o regândire a forțelor morale, care sunt facultățile practice. În cazul de față, *voința* preia de la rațiune explicarea temeiului *universalității*

practice. Anterior, în această problemă se proceda într-un mod mai apropiat de cel logic; respectiv, *sfera* acțiunii era cea care dădea seama de universalitatea practică: maxima care, din principiu, avea o sferă limitată de interesul personal trebuia să își extindă sfera acțiunii până la relevanța universală.

Pentru ca *iubirea* și *respectul* să devină scopuri și valori ale ființelor umane în relațiile lor reciproce, acestea trebuie să se conducă după un principiu al *acordului* dintre *voințele* lor. Scopul celuilalt nu poate fi preluat fără ca cele două voințe antrenate să se pună de acord, consimțind asupra ofertei și a acceptării. În mod implicit, și respectul necesită un acord între voința care cultivă umanitatea și cea care o recunoaște în celălalt. Acesta este un *principiu immanent*, care acționează intraspecific (între același gen de ființe). Din el decurg atât *drepturi*, cât și *datorii*, în virtutea egalității de principiu a voințelor ființelor umane. O morală ce întinde punți către metafizică depășește sfera de acțiune a speciei umane, extinzând relația ființei raționale finite care constituie această specie cu ființa ne-finită, cu Dumnezeu. Ea pune la baza relațiilor dintre cele două genuri de ființe cu voințe inegale un *principiu transcendent*. Conform acestuia, Dumnezeu, în calitatea sa de ființă creatoare, are față de ființa umană numai *drepturi* și nici o *datorie*. Și, dimpotrivă, ființa umană creată are față de ființa absolută numai *datorii* și nici un *drept*.

Extinzând principiul *iubirii aproapei* la prelungirea metafizică a moralei kantiene, am putea spune că și Dumnezeu se manifestă prin *iubire* față de ființele raționale create de el, având drept scop *fericirea* lor (idee care se suprapune peste mesajul teologic). Așadar, fericirea a crescut în importanță, întrucât Dumnezeu însuși ar urmări-o, dat fiind că este un scop natural al omului (la care Creatorul a putut contribui). Aplicând și relațiilor moral-metafizice ale celor două tipuri de voințe cenzura de mai sus a *respectului* care atenuează excesele sentimentului de iubire, se poate spune că Dumnezeu are la dispoziție instrumentul *justiției* divine față de oameni, și nu *respect* față de aceștia. În comparație cu ființele umane tentate să încline balanța sentimentelor lor, el știe proporția

exactă a iubirii pe care trebuie să și-o reverse asupra ființei umane, iar un „respect“ venit din partea sa nu ar avea excесе de afecțiune pe care să le limiteze. Justiția divină însă nu se exercită prin nici o lege, ci este invocată ca instrument de care se crede că ar dispune persoana supremă.

Rațiunea noastră practică nu poate da un conținut justiției divine, după cum o poate face în cazul dreptului penal (ce se aplică relațiilor juridice dintre ființe cu voințe aproximativ egale); justiția divină este un *concept transcendent*, care depășește posibilitatea de cunoaștere a rațiunii. Când se spune despre o ființă care, din punct de vedere filosofic, este *suprasensibilă* că are drept instrument justiția, se procedează prin *personificare*. Din punct de vedere *formal*, consideră Kant, invocarea acestui principiu al *justiției divine* este corectă. Dar din punct de vedere *material*, continuă el, acest principiu nu mai este corect, întrucât contrazice *scopul* ființei divine, care se spune că este *fericirea* oamenilor. Aplicarea dreptului ființei perfecte asupra celei imperfecte duce la ideea după care *dreptul* este făcut *scopul* acestui gen de justiții. Or, precizează Kant, creația, care a avut scopuri morale ca *bunătatea* și *fericirea* oamenilor, s-ar vedea în acest fel limitată de *justiție*. Așadar, judecarea ființei perfecte (a drepturilor și scopurilor sale) după facultățile ființei raționale umane este numai o aproximație, care nu poate explica *intenția Creatorului*.

NOTE

1. Immanuel Kant, *Scrieri moral-politice (Metafizica moravurilor, Spre pacea eternă, Înștiințare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filosofie, Încercare asupra unor considerații privind optimismul)*. Traducere, studii introductive, note și indici de Rodica Croitoru, București, Editura Științifică, 1991, p. 69.

2. O bună întâlnire între *viață, acțiune și valoare* se va regăsi la neo-kantianul Heinrich Rickert în *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*.

3. Distribuirea inegală a *subiectivității* și a *singularității* – consideră Miklos Vetö – de-a lungul celor două teme metafizice principale ale filosofiei în general

și ale idealismului transcendențial în special care sunt *Unul* și *Multiplul* face dovada progresului rațiunii și al depășirii finității constitutive a ființei umane. Prin ele, Kant „prefigurează” cele două căi mari ale idealismului german ulterior, dintre care una ajunge la *totalitățile raționale* ale lui Hegel, iar alta duce spre *empirismul filosofic* de maturitate al lui Schelling” (*De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, p. 243).

4. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 71.

5. *Ibidem*.

6. *Ibidem*, p. 74

7. *Ibidem*, p. 76.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*, p. 79.

11. *Ibidem*, p. 81.

12. *Ibidem*, p. 82.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, p. 71.

15. *Ibidem*, p. 83.

16. *Ibidem*.

17. Lewis White Beck consideră teza kantiană asupra libertății exprimate prin voința susținută de liberul arbitru o „teză tulburătoare a filosofiei kantiene, nu într-o măsură mai mică decât revoluția copernicană înfăptuită în filosofia sa teoretică”. O exprimare mai nuanțată redă această revoluție înfăptuită în domeniul moral ca pe o „revoluție rousseauistă” corespunzătoare „revoluției copernicane” (*Kants Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, p. 188).

18. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 83.

19. *Ibidem*, p.84

20. *Ibidem*.

21. *Ibidem*, p. 88.

22. *Ibidem*, p. 90

23. *Ibidem*, p.94

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*, p. 218.

26. *Ibidem*, p. 219.

27. Asupra statutului metafizicii kantiene, Mircea Florian se exprimă în felul următor: „Kant întrevide cauza principală a ruinei metafizicii tradiționale; este constituirea ca știință matematică a fizicii lui Newton. Fizica a ucis metafizica, «lumea de aici» a făcut de prisos «lumea de dincolo», imanentul se dispensează de transcendent. Căci orice am face, metafizica rămâne domeniul de precădere al judecăților care pretind să extindă cunoașterea dincolo de orice experiență numai prin pura rațiune, *a priori*, prin procedee transcendente” (*Elemente viabile în filosofia lui Kant*, p. 331 – 332).

28. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 227.

29. *Ibidem*.

30. *Ibidem*, p. 231.

31. *Ibidem*, p. 232.

32. *Ibidem*, p. 233.

33. *Ibidem*.

34. *Ibidem*, p. 234

35. *Ibidem*, p. 239.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 241.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 254.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*, p. 275.

42. *Ibidem*.

43. Christine M. Korsgaard evidențiază un alt aspect al reciprocității provenite din fondul numenal al ființei umane, și anume *responsabilitatea*: „... Întotdeauna noi trebuie să fim responsabili, și pe cât posibil să-i considerăm întotdeauna și pe ceilalți ca fiind responsabili. Dar nu pentru că libertatea numenală a celorlalți ne este cunoscută ca fapt teoretic, ci pentru că legea morală ne cere să-i acordăm respect, și astfel să acordăm fiecăruia umanitatea ce i se cuvine. *Noi trebuie să fim reciproc responsabili*, întrucât este *esențial interacțiunilor noastre reciproce* ca persoane; în acest fel noi populăm o lume morală. [...] Când intrăm în relații de reciprocitate, noi intrăm în perspectiva rațiunii practice și suntem unul față de altul responsabili“ („Holding People Responsible“, p. 549 – 550).

44. Immanuel Kant, *Metafizica moravurilor*, p. 233.

45. *Ibidem*, p. 231.

46. *Ibidem*, p. 234.

BIBLIOGRAFIE SELECTIVĂ

1. ALBRECHT, Michael, „Kants Maximenethik und ihre Begründung“, „Kant-Studien“, 85, nr. 2, 1994, p. 129 – 146.

2. ALLISON, Henry E., „Kant's Doctrine of Radical Evil“ în: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 51 – 72.

3. ALLISON, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 304 p.

4. ALLISON, Henry E., *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven and London, Yale University Press, 1983, p. 389.

5. ALLISON, Henry E., „Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis“, „The Philosophical Review“, 94, nr. 3, 1986, pp. 393 – 425.

6. ALLISON, Henry E., „Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason“, „Kant-Studien“, 73, nr. 3, 1982, pp. 271 – 290.

7. ALLISON, Henry E., „The Concept of Freedom in Kant's «Semi-Critical» Ethics“, în „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 68, nr. 1, 1986, pp. 96 – 115.

8. ALLISON, Henry E., „The Gulf between Nature and Freedom and Nature's Guarantee of Perpetual Peace“, în *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Volume I, Part 1. Sections 1-2. Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 37 – 50.

9. ARNTZEN, Sven, „Kant on Willing a Maxim as a Universal Law“, în *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 265 – 275.

10. BECK, Lewis White, *Kant's Kritik der praktischen Vernunft. Ein Kommentar*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 235
11. BENTON, Robert J., „Kant's Categories of Practical Reason as Such“, „Kant-Studien“, 70, nr.2, 1980, pp. 181 – 201.
12. BROADIE, Alexander; PYBUS, Elizabeth M., „Kant's Concept of Respect“, „Kant-Studien“, 66, nr. 1, 1975, pp. 58 – 64.
13. CAIMI, Mario, „On a Non-Regulative Function of the Ideal of Pure Reason“, în: „Proceedings of the Eighth International Kant Congress“, Memphis 1995, Volume I, Part 2, Sections 3A-3L. Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 539 – 549.
14. COHEN, Hermann, *Ethik des reinen Willens*. Zweite revidierte Auflage, Berlin, Bruno Cassirer, 1907, 637 p.
15. COOKE, Vincent M., „Kantian Reflections on Freedom“, „Review of Metaphysics“, 41, nr. 164, 1988, pp. 739 – 758.
16. CROITORU, Rodica, „Critic and Doctrinal in Kant's Ethics: The Moral Purpose“, în: *Critic and Doctrinal in Kant*. The Third International Symposium of the Romanian Kant Society, Edited by Rodica Croitoru, Bucharest, 1992, pp. 85 – 92.
17. CROITORU, Rodica, *Datorii morale și datorii religioase în limitele kantiene ale rațiunii*, București, Editura Bic ALL, 2006, 175 p.
18. CROITORU, Rodica, „Kant and the Totalitarianism from the Point of View of the Groundwork of the Metaphysics of Morals“, în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Vol. II, Part 2. Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 813 – 820.
19. CROITORU, Rodica, „Normativitatea eticii la Hermann Cohen“, „Revista de Filosofie“, 43, nr. 1 – 2, 1996, pp. 37 – 42.
20. CROITORU, Rodica, „Practical Reason and Moral Self-Consciousness“, „Revue Roumaine de Philosophie“, 38, nos. 1 – 2, 1994, pp. 115 – 120.
21. CROITORU, Rodica, „The Representation of the Moral Law in the Groundwork of the Metaphysics of Morals“, în: *The Critical Philosophy and the Function of Cognition Proceedings of the Fifth International Symposium of the Romanian Kant Society*. Edited by Rodica Croitoru, Bucharest, Diogene, 1995, pp. 79 – 92.

22. DE VOS, Lu, „Die Mehrdeutigkeit der moralischen Grundbegriffe in der Kritik der Urteilskraft“, în: *„Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses“*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 13 – 20.

23. D'HONDT, Jacques, „Le bonheur du cosmopolite“, în: *La quête du bonheur et l'expression de la douleur dans la littérature et la pensée française*, Genève, Droz, 1995, pp. 269 – 278.

24. DOORE, Gary, „Contradictions in the Will“, „Kant-Studien“, 76, nr. 2, 1985, pp. 138 – 151.

25. DÜSSING, Klaus, „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“, „Kant-Studien“, 62, nr. 1, 1971, pp. 5 – 42.

26. EPPENEDER, Ralf. „Das „Recht der Menschheit“ in der pflichtenlehre Kants“. Dissertation, Tübingen, 1980, 279 p.

27. FLORIAN, Mircea, „Elemente viabile în filozofia lui Kant“ (Text inedit), „Revista de Filosofie“, 15, nr. 3, 1968, pp. 329 – 338.

28. FRANKENA, William, „The Ethics of Right Reason“, „The Monist“, 66, nr. 1, 1983, pp. 3 – 25.

29. FÜLLHASE, Helmut, *Das Problem einer praktischen Synthesis a priori bei Kant. Eine Untersuchung zum Begründungsproblem der Ethik am Leitfaden von Kants Analogischen Schrecken in der Moralphilosophie*, Hannover, 1978, p. 183.

30. GENOVA, A.C., „Kant's Transcedental Deduction of the Moral Law“, „Kant-Studien“, 69, nr.3, 1978, pp. 299 – 313.

31. HAEZRAHI, Pepita, „The Concept of Man as End-in-himself“, „Kant-Studien“, 53, nr. 2, 1961/ 1962, pp. 209-224.

32. HANSON, Mats G., „How can the Moral Law determine Action in a Specific Situation?“ în: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 305 – 312.

33. HARBISON, Warren G., „The Good Will“, „Kant-Studien“, 71, nr. 1, 1980, pp. 47 – 59.

34. HARRIS, Nigel G.E., „Kantian Duties and Immoral Agents“, „Kant-Studien“, 83, nr. 3, 1992, pp. 336 – 343.

35. HINMAN, Lawrence M., „On the Purity of our Moral Motives: A Critique of Kant's Account of the Emotions and Acting for the sake of Duty“, „The Monist“, 66, nr. 2, 1983, pp. 251 – 267.

36. JACQUETTE, Dale, „Categorical Moral Maxims in Kant's Categorical Imperative“, în *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 313 – 322.

37. KANT, Immanuel, *Critica facultății de judecare*. Prima introducere la *Critica facultății de judecare*. Traducere, Studiu introductiv, Studiu asupra traducerii, Note, bibliografie selectivă, Index de concepte german-român, Index de concepte de Rodica Croitoru, București, Editura BIC ALL, 551 p.

38. KANT, Immanuel *Critica rațiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc. Studiu introductiv, glosar kantian și indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar, București, Editura Științifică, 1969, 699 p.

39. KANT, Immanuel *Întemeierea metafizicii moravurilor; Critica rațiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note și indici de Nicolae Bagdasar, postfață de Nicolae Bellu, București, Editura Științifică, 1972, p. 342.

40. KANT, Immanuel, *Sämtliche Werke*, IV Band. *Die Religion innerhalb die Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig, Verlag von Felix Meiner, 1920, 520 p.

41. KANT, Immanuel, *Scrieri moral-politice (Metafizica moravurilor. Spre pacea eternă*. Înștiințare asupra încheierii apropiate a unui tratat în vederea păcii eterne în filosofie. Încercare asupra unor considerații privind optimismul). Traducere, studii introductive, studiu asupra traducerii, note și indici de Rodica Croitoru, București, Editura Științifică, 1991, 495 p.

42. KIM, Chin-Tai, „Kant's Supreme Principle of Morality“, „Kant-Studien“, 59, nr. 3, 1968, pp. 296 – 308.

43. KÖRNER, Stephen, *Kant*, Pelican Philosophical Series, 1954, 230 p.

44. KORSGAARD, Christine M., „Holding People Responsible“, în: *Akten des Siebenten Kant – Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 535 – 550.

45. KUEHN, Manfred, „Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason“, „Kant-Studien“, 76, nr. 2, 1985, pp. 152 – 169.

46. LOWRY, Jon W., „Kant and the Realms of Value“, „The Personalist“, 55, nr. 4, 1974, pp. 375 – 379.

47. McCARTY, Richard, „Motivation and Moral Choice in Kant's Theory of Rational Agency“, „Kant-Studien“, 85, nr. 1, 1994, pp. 14 – 31.

48. MORITZ, Manfred, „Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik“, „Kant-Studien“, 56, nr. 3 – 4, 1966, pp. 412 – 429.

49. MÜLHOLLAND, Leslie, „Formalism in Kant's Ethical Theory“, în: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 353 – 363.

50. NAKHNIKIAN, George, „Kant's Theory of Hypothetical Imperatives“, „Kant-Studien“, 83, nr. 1, 1991, pp. 21 – 49.

51. PFAFFEROTT, Gerhard, „Moralprinzip und Autonomie. Über die Bedeutung der sittlichen Urteilkraft bei der Anwendung sittlicher Normen“, în: *Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie*. Hrsg. Thomas M. Seebom, Akademie der Wissenschaften und der Litteratur, Mainz, Franz Steiner Verlag, 1990, pp. 138 – 152.

52. RAUSCHER, Frederick, „Kant's Conflation of Pure Practical Reason and Will“, în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Vol. II, Part. 2, Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Markette University Press, 1995, pp. 579 – 585.

53. REINER, Hans, *Pflicht und Neigung, Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim/ Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1951, 316 p.

54. RESCHER, Nicholas, „The Unity of Kant's Categorical Imperative“, în: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloss zu Mainz, 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1991, pp. 375 – 395.

55. RICKERT, Heinrich, *Allgemeine Grundlegung der Philosophie*, Tübingen, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1921, 419 p.

56. RICKERT, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Zweite, unveränderte Auflage, Tübingen, Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1922, 194 p.

57. RICKERT, Heinrich, *Grundprobleme der Philosophie, Methodologie. Ontologie, Antropologie*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, 233 p.

58. ROTENSTREICH, Nathan, *Practice and Realization, Studies in Kant's Moral Philosophy*. The Hague, Martinus Nijhof, 1979, 154 p.
59. ROUSSET, Bernard, *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1967, 650 p.
60. SALA, Giovanni B., „Der moralische Gottesbeweis: Entwicklung und Spannungen in der Kantischen Fassung“, în: *Akten des Siebesten Internationalen Kant-Kongresses*. Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990, Hrsg. von G. Funke, Bonn, Bouvier Verlag, 1992, pp. 295 – 304.
61. SANTELER, Josef, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei Kant. Eine systematische kritische Studie*, Innsbruck, 1962, 317 p.
62. SCHALLER, Walter, „Kant on Virtue and Moral Worth“, „The Southern Journal of Philosophy“, 24, nr. 4, 1987, pp. 559-573.
63. STEVENS, Rex Patrick, *Kant on Moral Practice. A Study of Moral Success and Failure*, Macau, Mercur University Press, 1981, 181 p.
64. TERADA, Toshiro, „The Universal Principle of Right as the Supreme Principle of Kant's Practical Philosophy“, în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Vol. II, Part. 2, Edited by Hoke Robinson, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, pp. 541-547.
65. TIMMONS, Mark, „Contradictions and the Categorical Imperative“, în „Archiv für Geschichte der Philosophie“, 66, nr. 3, 1984, pp. 294-312.
66. VETÖ, Miklos, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Tome I, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, 492 p.
67. WINDELBAND, Wilhelm, *Präludien, Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Sechste, unveränderte Auflage, Zweiter Band, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1919, 345 p.
68. WINDELBAND, Wilhelm, *Über Willensfreiheit*, Zwölf Vorlesungen, Zweite, unveränderte Auflage, Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1905, 223 p.
69. WOOD, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1970, 283 p.
70. ZELDIN, Mary-Barbara, „The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God“, „Kant-Studien“, 62, nr. 1, 1971, pp. 43-54.

INDEX DE CONCEPTE

- ABILITATE** 34, 35, 89
ABSOLUT 20, 28, 49, 114
ACORD 52, 53, 103, 106, 109, 113, 119, 135, 150, 157
ACȚIUNE 15, 16, 20, 23, 35, 41, 42, 43, 44, 48, 52, 53, 55, 57, 58, 61, 63, 64, 67, 69, 70, 73, 75, 97, 98, 109, 111, 116, 126, 127, 130, 132, 134, 135, 141, 144, 149, 154, 157, 158
- a legii morale 45, 87, 88
 - a libertății 95, 141
 - a regulii 80
 - a sensibilității 92
 - a subiectului 71
 - a voinței 28, 93
 - benefică 22
 - cauzalitate 101
 - conformă principiului 91
 - determinare 89
 - externă 128
 - formă 131
 - independentă 55
 - instrument 43
 - internă 128
 - interzisă 52
 - inutilă 18
 - logică 104
 - liberă 94, 107, 121
 - morală 31, 90, 104, 129, 131
 - necesară 32, 52
 - particulară 17, 24, 98
 - perfectă 33, 47
 - permisă 52, 130, 131
 - personală 99
 - practică 17, 18, 19, 20, 29, 35, 76
 - rațională 33, 115, 133
 - semnificație morală 100
 - sensibilă 98
 - valoare morală 99, 146
- AFFECTIVITATE** 42, 49
AGENT MORAL 19, 23, 24, 35, 42, 51, 56, 57, 68, 83, 95, 100, 113, 121, 122, 127, 131, 142, 145, 147, 150
ANTINOMIE 12, 70, 118, 119
ANTINOMIE MORALĂ 11, 104, 107, 108, 110, 113, 118
APARENȚĂ 63, 65
A POSTERIORI 28, 95, 143
A PRIORI 28, 29, 30, 44, 100, 101, 135, 138, 140
APRIORISM 31, 36, 108, 138
- moral 45, 62
 - practic 22, 30
- ARHETIP** 92, 93, 94
ARTĂ 34
ASCEZĂ MORALĂ 23
AUTODETERMINARE 44
AUTOLEGIFERARE 55
AUTONOMIE 50, 52, 53, 55, 83, 92, 131, 132, 137
- a voinței 47, 52, 53, 85, 92

BINE 9, 11, 19, 20, 21, 22, 28,
29, 40, 42, 66, 67, 69, 70, 87, 92,
93, 95, 96, 97, 99, 102, 103, 104,
109, 111, 118, 126, 156

– absolut 22, 23, 29, 86, 95,
96

– moral 11, 12, 24, 28, 29,
30, 66

– ne-empiric 97

– nerelativ 21

– personal 30, 35

– relativ 11, 22, 23, 29, 87,
95, 96

BINE SUPREM 92, 106, 110, 118,
119, 120

BINE SUVERAN 110, 111, 112,
113

BUN 39, 58, 65, 66, 95, 137, 138
– în sine 34
– material 37

BUN PLAC 56, 125, 126

BUNĂSTARE 35, 38, 42

BUNURI 20, 30, 31, 42, 62

CALITATE 11, 28

– a ființei umane 49, 138

– a legii morale 20, 101

– a rațiunii 60

– de agent moral 19, 131

– de concept 17, 22, 144

– de facultate a scopurilor 89

– de ființă creatoare 157

– de ființă imperfectă 37

– de ființă rațională 139

– de ființă umană în genere
105, 155

– de ideal 38

– de instanță legiferatoare 72

– de lege 86, 130

– de legiferator universal 51

– de lucru în sine 64

– de principiu subiectiv 85,
86

– de scop în sine 48, 139

**CANONUL JUDECĂȚII MO-
RALE** 43

**CAPACITATE DE CUNOAȘ-
TERE** 10

CARACTER 22, 66

– bun 21, 67

– sublim 44

CAUZĂ 16, 54, 55, 112, 159

– a naturii 113

– a obiectului 94

– exterioară 4

CAUZALITATE 34, 40, 55, 57,
61, 62, 101, 102, 113, 126, 131

– a voinței 94, 95, 141

– eficientă 60

– finală 60

– liberă 90

– naturală 105, 118,

– prin libertate 54, 58, 73,
112, 113, 118

**CAUZALITATE INTELIGI-
BILĂ** 44, 48, 60, 62, 68, 73, 101,
102, 132, 133, 149

CAUZALITATE RAȚIONALĂ
54, 55

CAUZALITATE SENSIBILĂ
34, 38, 43, 44, 60, 61, 73, 112,
132, 149

COMPLETITUDINE 50

COMPORTAMENT 9, 46, 87,
88, 90, 96, 135, 142

– moral 108,

- practic 70, 71, 72
- normă 95, 114, 115
- virtuos 11, 104

COMUNITATE MORALĂ 18,
23

COMUNITATE UMANĂ 9, 25,
68, 137, 138

CONCEPT 9, 12, 17, 29, 30, 31,
32, 36, 53, 56, 58, 66, 67, 74, 75,
87, 95, 106, 111, 112, 131, 144

- a priori 10, 11, 16, 17, 18,
21, 22, 31, 36, 63, 67, 101,
109, 118

- al ființei 31

- al naturii 64

- al nivelului inteligibil 49

- al nivelului sensibil 48

- de bine 21, 94

- de datorie 21, 41, 103,

- de dorință 122

- de ființă rațională finită 32,
44, 116

- de lege 18, 19, 21, 147

- de lege morală 72, 94

- de libertate 54, 55, 79

- de metafizică 140

- de mobil 100

- de moralitate 16, 40

- de mulțumire de sine 107

- de reprezentare 122

- de scop 44, 45

- de timp 22

- de voință umană 53,

- empiric 10, 16, 19, 21, 26,
36, 63, 108, 144

- etic 102

- fals 37

- ideal 149

- moral 19, 36, 85, 86, 99,
123, 132, 156

- ne-empiric 16, 17, 78

- pur 62

- reciproc 78, 131

- relativ 95

- religios 115

- transcendent 158

- universal 31

CONFORM DATORIEI 23, 104,
132

CONFORM LEGII 54, 96, 99,
131

CONFORM PRINCÍPIULUI 83,
91,

CONSTRÂNGERE 15, 18, 39,
48, 53, 59, 60, 79, 81, 82, 104,
127, 129, 136, 137, 138, 139,
141, 148, 152, 153

CONȘTIINȚĂ 17, 29, 30, 55,
58, 60, 64, 65, 66, 68, 73, 78, 80,
87, 88, 93, 98, 101, 106, 107,
108, 109, 119, 125, 130, 131,
134, 155

CONTINGENȚĂ 16, 20, 84,
100, 135

CONTRAR LEGII 20, 45, 52

CONTRAR RAȚIUNII 103

CONȚINUT 12, 16, 24, 28, 30,
36, 38, 45, 47, 50, 66, 72, 73, 78,
84, 95, 99, 109, 121, 122, 123,
124, 135, 137, 147, 158

COPIE 37, 81, 90, 92, 93, 94

CREATOR SUPREM 135

CREDINȚĂ 12, 33, 51, 113, 115

CRITIC 19

CRITICISM 23, 31, 80, 145

CULPABILITATE 87, 88

CUNOAȘTERE 10, 17, 44, 60, 68, 77, 78, 79, 80, 94, 119
 – a legii universale 48
 – a principiului 73
 – a priori 100
 – a tipurilor de cauzalitate 61
 – a formării valorii 154
 – a rațiunii 158
 – din experiență 78
 – din principii 64
 – morală 53
 – niveluri 60
 – parțială 82
 – prin concept 82
 – rațională 140
 – teoretică 53, 93, 128
 – totală 82

DATORIE 9, 10, 11, 18, 19, 20, 23, 26, 27, 30, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 48, 69, 82, 88, 104, 105, 114, 118, 121, 128, 129, 131, 132, 134, 135, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 155, 157

- concept 41, 103
- extinsă 146, 149
- față de alții 155
- față de persoana divină 154
- formă 61
- funcție 130
- indirectă 10, 146
- practică 140
- respectare 105
- restrânsă 149
- violare 26, 105

DATORIE MORALĂ 12, 15, 18, 47, 53, 58, 130, 142, 143

DATORIE FAȚĂ DE SINE 13, 153, 154, 155

DEDUCȚIE 43, 101

DEMNITATE 44, 49, 59, 62, 150, 152

DEVENIRE 22, 57

DIALECTICĂ 30, 31, 45, 60, 63, 64

DOCTRINĂ 29, 88, 89, 109, 117, 145

– metafizică 92

– morală 13, 19, 88, 106, 121

DORINȚĂ 11, 17, 30, 31, 70, 71, 73, 76, 77, 78, 83, 95, 109, 110, 115, 124, 143

DREPT 16, 47, 132, 136, 137, 138, 140, 143, 148, 149, 152, 157, 158

– al celuilalt 42, 156

– suprem 135

DUMNEZEU 12, 13, 44, 54, 57, 84, 89, 90, 99, 104, 113, 157

EFACT 29, 55, 60, 65, 95, 102, 103, 112, 124, 130, 131

EGALITATE 83, 84, 157

– a facultăților de cunoaștere 83

– umană 83

EGOISM 24, 41

EMPIRIC 44, 101, 138

ESENȚIAL 23, 160

ETICĂ 19, 20, 22, 23, 46, 52, 66, 67, 106, 114

– a conținutului 29

– doctrinală 122

– formală 22, 35

– kantiană 89, 105, 110

- ne-hedonistă 109
- normativă 21, 67
- EU 60, 62, 65, 103
 - fenomenal 100
 - numenal 100
- EXISTENȚIALISM 11, 107, 108, 145
- EXISTENȚĂ 12, 16, 23, 38, 40, 64, 95, 106, 108, 109, 111, 112, 120, 142, 150
 - a ființei umane 11
 - a legii morale 93
 - umană 22, 49, 118
- EXPERIENȚĂ 10, 16, 17, 21, 31, 44, 54, 63, 64, 78, 79, 87, 94, 95, 97, 102, 111, 128, 133, 140, 148
- FACULTATE 22, 30, 39, 44, 59, 60, 71, 96, 122, 126, 133, 143, 144, 146, 155
 - a ființei raționale finite 33, 122, 158
 - a interiorității 17, 93
 - a libertății 136
 - a scopurilor 89, 96, 148, 152
 - a voinței 28, 67, 71, 133
 - de cunoaștere 22, 31, 32, 40, 48, 53, 62, 63, 64, 69, 91, 124, 148, 151
 - de investigare 11, 80
 - executivă 24, 54
 - generică 32
 - inferioară 92
 - legislativă 24
 - morală 22, 144
 - obiectivă 93
 - practică 21, 76, 91, 97, 108, 124, 156
 - umană 33, 101, 142
- FACULTATE A DORINȚEI 71, 73, 103, 109, 122, 123, 125, 154
- FACULTATE A RAȚIUNII 10, 72, 74, 90, 104
- FALS 99, 112
- FAPT AL RAȚIUNII 80, 82, 90, 91, 116
- FAPTĂ 24, 71, 87, 109, 131, 132, 135, 144, 149, 154
- FENOMEN 60, 61, 64, 77, 78, 118, 129, 133, 151
- FENOMENOLOGIE 107
- FERICIRE 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 26, 27, 30, 31, 35, 37, 38, 40, 54, 59, 61, 64, 66, 73, 74, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 96, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 142, 144, 145, 146, 155, 157, 158
- FERICIRE A CELUILALT 12, 83, 84, 122, 144, 146
- FIINȚĂ 46, 49, 50, 53, 97, 155, 158
 - absolută 33, 44, 51, 90, 114, 157
 - creatoare 157
 - demnă de fericire 115
 - derivată 51
 - divină 51, 113
 - duală 52, 100, 114, 129, 139, 141
 - finită 85, 113
 - imperfectă 141
 - infinită 81

- în genere 123
- legiferatoare 48
- liberă 57
- lipsită de rațiune 54
- morală 40, 154
- naturală 154
- ne-finită 113, 157
- nerațională 49
- perfectă 33, 34, 44
- primă 12
- rațional-sensibilă 70, 82
- sensibilă 103
- sfântă 33, 114
- supraumană 81
- supremă 51, 107, 110
- FIINȚĂ RAȚIONALĂ** 16, 18, 29, 35, 38, 44, 45, 55, 57, 58, 84, 109, 138, 139, 143, 147
 - finită 21, 22, 23, 30, 31, 32, 33, 34, 44, 60, 76, 81, 83, 86, 91, 92, 93, 106, 108, 110, 123, 124, 132, 145, 151, 157, 159
- FIINȚĂ UMANĂ** 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 30, 37, 40, 47, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 65, 71, 72, 73, 74, 76, 80, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 97, 103, 104, 105, 106, 108, 114, 115, 118, 127, 130, 134, 137, 138, 147, 141, 142, 152, 155, 157, 158
- FILOSOFIE** 9, 40, 118, 158
 - critică 31, 43, 75, 111
 - morală 26, 75
 - practică 117, 121, 140
 - sistematică 43
 - teoretică 75, 98, 159

FILOSOFIE TRANSCENDEN-
TALĂ 40, 43, 64, 65, 67, 79, 111, 126

FILOSOFIA VIETII 11, 108, 145

FINALITATE 27

- a cunoașterii practice 19
- de imperativ 44
- formală 52
- morală 21, 25, 24, 28, 29, 30, 36, 38, 39, 41, 45, 46
- rațională 33
- teoretică 9, 11

FORMAL 26, 28, 44, 50, 158

FORMALISM 22, 26, 27, 72, 85, 144, 145, 148

- etic 22, 25, 27, 29, 56, 58, 101, 113, 147
- kantian 57, 58, 100, 101, 106, 109, 113, 115
- moral 12, 24, 29, 76, 107, 146
- practic 67, 69, 88, 89, 123

FORMALIZARE 122, 124

FORMĂ 15, 19, 28, 30, 38, 39, 41, 48, 50, 51, 67, 68, 72, 73, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 87, 91, 92, 97, 99, 100, 101, 111, 112, 121, 122, 123, 124, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 140, 144, 146, 147, 149

FUNDAMENT PRACTIC

- al rațiunii pure 70

GUST 35

HETERONOMIE 50, 54, 83, 85, 92, 118

IDEAL 35, 37, 58, 66, 76, 97,
112, 131, 148

- al rațiunii pure 37
- de comportament 90
- practic 37

IDEALISM 23, 65, 96, 100, 101,
110, 146, 159

IDEALISM

TRANSCENDENTAL 40, 53,
76, 77, 78, 84, 91, 96, 106, 108,
112, 115, 121, 124, 159

IDEALITATE 10, 47, 94, 100,
139, 144, 149

IDEE 19, 23, 26, 33, 39, 42, 45,
57, 58, 59, 60, 64, 71, 86, 93, 98,
100, 108, 119, 143, 150

- a rațiunii 63
- a universalității 72
- de datorie 23, 43
- de Dumnezeu 113
- de egalitate 83
- de fericire 84
- de libertate 58, 61, 62
- de sancțiune 87
- de scop 47, 51
- de sistem 151
- de umanitate 41, 42, 144,
145, 146, 147
- generală 10, 72, 73, 74
- metafizică 114
- moral-metafizică 114
- nedemonstrabilă 58
- nesatisfăcută 92
- practică 82
- transcendentă 44

ILUZIE 63, 102, 104, 107

IMAGINE 93

IMAGINAȚIE 38

IMBOLD 72, 102, 128, 129, 146

IMPERATIV 31, 32, 33, 34, 36,
40, 47, 57, 58, 62, 71, 72, 81, 82,
86, 113, 130, 131, 134, 144

- al abilității 34
- al acțiunii 110
- al fericirii 36
- al rațiunii 36
- al vieții 41
- formă 61, 129, 139
- ipotetic 34, 35, 36, 38, 39,
40, 41, 46, 54, 67, 131
- juridic 141
- moral 38, 43, 44, 48, 71,
72, 79, 103, 119, 141
- necondiționat 134
- practic 43, 48, 71, 86
- pragmatic 35, 37
- tehnic 34, 37

IMPERATIV CATEGORIC 34,
38, 39, 40, 41, 43, 46, 47, 53, 61,
67, 82, 90, 95, 98, 130, 134, 139,
141, 148, 150

IMPERECȚIUNE 33, 34, 72

IMPERIUL SCOPURILOR 28,
45, 46, 47, 48, 49, 117

IMPULS 10, 45, 55, 57, 58, 61,
62, 65, 66, 96, 126, 141

IMPRESIE 60

INTELECT 54, 60, 63, 64, 102,
124, 151

- conceptualizator 82, 144
- prototip 82
- pur 79

INTELIGENȚĂ 60

INTELIGIBIL 32, 33, 34, 40,
60, 61, 62, 65, 91, 93, 94, 95, 96,
97, 99, 110, 111, 118, 119, 120,

- 126, 132
 INTENȚIE 41, 43, 49
 INTERDICȚIE 129, 130, 131
 INTERES 23, 30, 32, 35, 36, 39, 43, 47, 53, 56, 70, 73, 77, 85, 96, 100, 102, 105, 123, 137, 148, 151, 157
 INTUITIVITATE 70
 INTUIȚIE 52, 60, 99
 INTUIȚIE PURĂ 75
 INTUIȚIE SENSIBILĂ 44, 60, 78, 98, 99
 IUBIRE 12, 42, 122, 155, 157, 158
 – a aproapelui 13, 27, 155, 157
 – de Dumnezeu 104
 – de sine 41, 74, 75, 85, 88, 102, 103
- ÎNCĂLCARE**
 – a legii 86, 87, 88
 – a principiului subiectiv 86, 87
- ÎNCLINAȚIE 10, 26, 27, 30, 31, 40, 41, 43, 49, 55, 61, 65, 72, 96, 101, 102, 105, 107, 109, 110, 115, 127, 129, 141, 143, 148
 – personală 54
 – naturală 30
 – sensibilă 28, 112, 114, 149
- JUDECATĂ** 53, 57, 67, 69, 70, 97, 99, 119, 138
 – a geometriei 80
 – a moralei 80
 – analitică 148
 – categorică 80
 – practică 97, 99
 – morală 97
 – sintetică a priori 53, 69, 148, 159
- JUSTIȚIE DIVINĂ 157, 158
- LEGE** 11, 19, 20, 23, 28, 32, 38, 39, 40, 44, 47, 52, 53, 55, 59, 61, 64, 66, 69, 70, 72, 73, 80, 83, 87, 88, 93, 94, 98, 99, 103, 118, 121, 126, 127, 128, 129, 131, 134, 139, 147, 148, 152, 158
 – a cauzalității 129
 – a datoriei 30
 – a moravurilor 90
 – a sfîințeniei 104
 – actualizare 75
 – exterioară 87
 – formă 80, 98, 100, 150
 – individuală 127
 – în sine 29
 – normativitate 104
 – pozitivă 135
 – practică 38, 76, 90, 129
 – raționalitate 64, 65
 – specifică 131, 150
 – suprasensibilă 99
 – universală 29, 39, 48, 76, 101, 135, 137, 143, 147
 – universalitate formală 75
- LEGE JURIDICĂ 18, 121, 126, 135, 137, 138, 139, 141, 142
 – necondiționată 26
- LEGE A LIBERTĂȚII 9, 60, 97, 126
- LEGE A NATURII 9, 15, 16, 24, 28, 39, 54, 60, 63, 66, 77, 78, 92, 95, 97, 98, 99, 119, 126, 127,

128,

LEGE MORALĂ 9, 10, 11, 15,
17, 21, 24, 28, 32, 33, 34, 35, 37,
44, 66, 72, 75, 76, 78, 79, 80, 81,
82, 83, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 95,
96, 97, 100, 101, 102, 103, 105,
107, 100, 114, 116, 119, 121,
126, 127, 130, 131, 132, 133,
137, 138, 139, 140, 141, 142,
145, 146, 147, 148, 150, 152,
154, 160

– valoare 94

LEGIFERARE 17, 45, 46, 47,
48, 50, 51, 63, 70, 71, 72, 76, 77,
78, 79, 80, 83, 90, 93, 98, 99,
111, 121, 126, 127, 128, 131,
133, 134, 135, 137, 149, 156
LEGISLAȚIE 140

– universală 45, 76

LEGITATE 29, 41, 44, 45, 46,
48, 50, 51, 54, 55, 58, 59, 61, 63,
65, 69, 94, 100, 126, 146

– definiție 30

– idee a priori 29, 63

LIBER ARBITRU 75, 83, 103,
125, 127, 128, 129, 131, 132,
133, 134, 135, 136, 137, 138,
141, 142, 143, 159

– animalic 126, 133

– în ipostaza sa liberă 126,
133

LIBERTATE 54, 55, 57, 58, 63,
64, 66, 78, 79, 80, 82, 91, 95, 96,
106, 107, 109, 114, 116, 127,
129, 131, 132, 133, 135, 136,
137, 138, 141, 142, 143, 149,
151, 159, 160

– a voinței 56, 63, 112

– concept 79

– de opțiune 88

– definiție pozitivă 55, 83

– definiție negativă 55, 83

– exterioară 148

– idee 62

LIBERTATE

TRANSCENDENTALĂ 77, 78,
116

LIMITĂ 30, 44, 55, 79, 87, 90,
146, 155, 156

– a facultăților 80

– a voinței 104

– cognitivă 37

– formală 69

LOGICĂ 46

LUCRU 32, 49, 62, 132, 150,
151

LUCRU ÎN SINE 64

MATERIE 10, 19, 28, 38, 39,
83, 84, 89, 135, 147, 148

MAXIMĂ 19, 23, 28, 39, 42, 43,
44, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 58, 59,
63, 65, 69, 70, 71, 76, 79, 80, 82,
83, 84, 93, 94, 95, 98, 99, 101,
102, 107, 121, 126, 129, 132,
133, 143, 146, 147, 149, 155,
156, 157

– a iubirii de sine 42, 103

– imperfecțiune 82

– morală 28, 107, 119, 133,
147

– neuniversalizabilă 41, 102

– particulară 38, 48, 87, 98,
119

– personală 41

– practică 28, 29, 50, 79, 97,

- 100, 114, 142
 – reprezentare 78
 – universalizare 30, 63, 114, 134
- MENTAL 32, 62
- METAFIZICĂ 33, 34, 35, 41, 46, 51, 52, 53, 57, 79, 81, 82, 90, 92, 93, 94, 95, 110, 111, 114, 121, 137, 140, 141, 157, 158, 159
- METODĂ TRANSCENDENTALĂ 112
- MIJLOC 12, 34, 36, 38, 41, 54, 71, 86, 89, 95, 105, 137, 144, 146, 152
- MOBIL 41, 59, 61, 100, 117
 – al voinței 45, 100
 – obiectiv 32
 – sensibil 34, 56
 – subiectiv 32
- MODEL 16, 93, 156
 – de perfecțiune 82
 – de raționalitate 33, 34
- MORALĂ 12, 20, 23, 27, 30, 34, 35, 40, 52, 58, 62, 66, 75, 81, 82, 97, 100, 104, 110, 111, 115, 123, 136, 141, 155, 156, 157
 – idealitate 24, 88
 – istorică 82
 – întemeiere epistemologică 91
 – kantiană 63, 130, 156
 – obiect 102
 – rațională 55
 – umană 25
- MORALITATE 11, 16, 17, 20, 22, 23, 24, 27, 28, 30, 34, 38, 39, 41, 43, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 55, 57, 58, 60, 65, 66, 69, 70, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 86, 88, 92, 95, 97, 100, 107, 108, 111, 113, 115, 115, 116, 118, 123, 127, 131, 133, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 154
 – a dispoziției 112
 – ideală 23
 – interioară 139
 – obiect 19, 96, 103, 104, 111, 145
- MOTIV 32, 38, 43, 45, 56, 92, 100, 115
- MULȚUMIRE 11, 76, 88, 144
 – de sine 106, 107, 108
- MUNDUS INTELLIGIBILIS 48, 68
- NATURĂ 10, 16, 24, 39, 42, 50, 63, 66, 71, 72, 80, 94, 98, 106, 111, 113, 137, 151
 – a dreptului 138, 139
 – a ființei umane 76
 – arhetipală 92
 – concept a priori 63
 – cunoaștere 99
 – domeniu 94
 – duală 81
 – inteligibilă 127
 – sensibilă 127
 – subiectivă 33
 – umană 19, 36, 58, 92, 93, 128, 145
- NECESAR 18, 20, 22, 26, 36, 39, 40, 61, 86, 104, 110, 112, 130, 139, 144
- NECESITATE 18, 20, 38, 39, 42, 46, 47, 56, 64, 75, 76, 80, 85,

87, 10, 108, 123, 131, 134, 138,
141, 151

- absolută 18, 86
- a imperativului moral 72
- a naturii 35, 54, 63, 64, 95
- a ordinii naturale 43
- a principiului moral 83
- a regulii 98
- fizică 75
- lipsă 87
- morală 40, 43, 73, 104
- naturală 63
- obiectivă 39, 53, 75, 130
- reală 35
- subiectivă 39, 77, 113

NEDETERMINARE 30

NEDREPT 132, 137

NE-LEGIFERABIL 71

NEPLĂCERE 88, 95, 101, 124

NIVEL A PRIORI 44

NIVEL EMPIRIC 44

NIVEL FENOMENAL 106, 151

NIVEL INTELIGIBIL 97, 107

NIVEL NATURAL 9

NIVEL NUMENAL 73, 106,
151

NIVEL MORAL 9

NIVEL SENSIBIL 97, 110

NON-CONCEPT 10, 17, 36,
108, 144

- a priori 36

NON-VALOARE 153, 154

NORMALITATE 10, 25, 26, 76,
145

NORMĂ 20, 21, 52, 66, 86, 87,
97, 130, 143, 147, 150, 154

- absolută 19, 20, 29, 52, 53,
129

– a acțiunii 16

– de comportament 17, 95,
114

– ideală 138

– juridică 148

– morală 16, 17, 24, 29, 51,
52, 66

– practică 29

– relativă 19, 20, 24, 52, 53,
127, 129

– socială 142

NORMATIVITATE 86, 115

NUMEN 73, 78, 118, 133, 151,
160,

OBIECT 28, 29, 54, 74, 89, 122,
124, 125

– al dorinței 31, 83

– al moralității 20, 22, 28, 69,
70, 71, 92, 95, 96, 97, 102,
103, 104, 110, 111, 145

– al plăcerii 18

– al rațiunii pure practice 112

– al simțurilor 64, 78

– al voinței 78, 90

– al voinței raționale 52

– cauză 94

– determinat 10

– exterior 60

– inteligibil 64

– suprasensibil 133

OBIECTIV 28, 130

OBIECTIVITATE 10, 11, 18,
54, 72, 103

OBLIGAȚIE 18, 53, 83, 130

OBLIGATIVITATE 19, 26, 30,
38, 57, 59, 60, 86, 130, 131, 134,
135, 146, 147

- PEDEAPSĂ 86, 87, 88, 117
- PERFECTIUNE 33, 34, 46, 54, 89, 113, 122
- a legii morale 33, 113
 - model 82
- PERFECTIUNE PROPRIE 12, 144, 146
- PERMIS 130, 131
- PERSOANĂ 20, 48, 62, 89, 103, 111, 121, 131, 132, 135, 136, 137, 151, 152, 153, 154, 156, 160
- morală 138
 - particulară 41
 - supremă 158
 - umană 17, 20, 137, 150
- PERSONALITATE 9, 132
- PERSPICACITATE 36
- PLĂCERE 15, 18, 27, 35, 39, 42, 53, 74, 76, 81, 84, 88, 95, 96, 97, 101, 106, 107, 109, 110, 111, 112, 124, 125, 130, 141
- PORUNCĂ 39, 72, 85, 86, 87, 108, 129, 130, 131, 134
- POSESIUNE ORIGINARĂ 85
- PRACTICĂ 24, 28, 50
- PRAGMATISM 145
- PRECONCEPT 93
- PREȚ 49, 101, 150
- de afecțiune 49
 - de piață 49, 151
- PRINCIPIU 10, 12, 16, 17, 23, 24, 28, 32, 35, 38, 40, 45, 46, 47, 53, 54, 56, 59, 61, 67, 68, 69, 70, 73, 76, 80, 83, 91, 92, 98, 107, 113, 133, 137, 140, 143, 149, 157
- apodictic 40
 - a priori 19, 75, 78, 82, 101, 102, 112, 135, 140
 - al acțiunii umane 33
 - al fericirii 104
 - al gândirii 40
 - al iubirii aproapelui 157
 - al iubirii de sine 74, 75, 88
 - al perfecțiunii 89
 - al moralității 81
 - al rațiunii 110
 - al voinței 29, 45, 99, 109
 - condiționat 111
 - empiric 37, 84, 85, 89, 112
 - formal 74, 78, 90
 - immanent 157
 - independent de experiență 94
 - inteligibil 97
 - material 45, 73, 74, 89, 90
 - metafizic 35, 140
 - moral 15, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 27, 38, 43, 81, 99, 100, 108, 112, 121, 133, 138, 145, 146, 149
 - necondiționat 111
 - obiectiv 10, 19, 32, 38, 43, 45, 48, 69, 71, 100, 132, 133
 - practic 21, 40, 54, 76, 89, 90
 - problematic 40
 - rațional 27, 79, 89, 101, 105, 106, 113, 140
 - sensibil 97
 - subiectiv 19, 32, 38, 43, 69, 71, 72, 76, 77, 83, 84, 85, 100, 102, 123, 132, 133, 146

- suprem 17, 132
- unic 77
- universal 81
- valoare 79
- PROGRES 10, 81, 82, 83, 114, 115, 116, 146, 149
- PROPRIETATE 42, 89
- PROTOTIP 37, 82, 83, 90, 92
- PUR 28, 101, 126
- PUTINȚĂ 39, 50, 98, 142

- RAȚIONALITATE 25, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 44, 49, 52, 54, 56, 57, 58, 60, 70, 71, 81, 82, 86, 100, 104, 121, 126, 140, 141, 150, 152
 - a legii 138
 - a voinței 29, 101, 125
 - ideală 30
 - imperfectă 53, 100
 - integrală 71, 135
 - parțială 71, 141
 - perfectă 53, 100
 - potențială 127
 - totală 141
- RAȚIONAMENT 40, 46, 56, 101, 135, 155
 - asertoric 36
 - teleologic 12, 150
- RAȚIUNE 17, 22, 23, 24, 25, 30, 32, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 44, 45, 47, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 101, 106, 107, 109, 111, 113, 125, 126, 127, 128, 130, 132, 139, 143, 146, 153, 158
 - dialectică 60
 - idee 63, 64
 - instrument 78
 - lege 129
 - morală 38
 - principiu a priori 135
 - suficientă, 56
 - umană 82, 90, 134, 138
- RAȚIUNE PRACTICĂ 17, 30, 38, 46, 47, 54, 62, 66, 70, 91, 99, 101, 104, 126, 133, 142, 152, 158
- RAȚIUNE PURĂ 70, 79, 119, 148
 - practică 78, 81, 90, 94, 110, 118, 148
- RAȚIUNE TEORETICĂ 62, 94, 118
- RĂU 41, 66, 67, 87, 95, 97, 99, 102, 103, 108, 140
- RĂU MORAL 86, 88
- REAL 76, 107
- REALISM PRACTIC 39, 101, 108, 110, 121, 123
- REALISM TRANSCENDENTAL 65, 76, 96, 115
- REALITATE 16, 23, 24, 25, 30, 31, 32, 82, 100, 121
 - a rațiunii 80
 - exterioară 18
 - mentală 18
 - naturală 31
 - obiectivă 37, 63, 93
 - practică 58
- REGULĂ 19, 53, 72, 80, 97, 98, 146
 - a abilității 39

- a judecății practice 99
- de comportament 37, 115
- în științele naturii 80
- morală 28
- particulară 71
- practică 53, 85, 128
- RELIGIE 12, 13, 58, 113, 115, 154
- REPREZENTARE 15, 18, 28, 45, 51, 52, 75, 93, 94, 98, 102, 115, 123, 124, 143, 147, 148
 - a datoriei 128
 - a dorinței 122
 - a fericirii 37
 - a formei legiferării 76
 - a legii 29, 44, 46, 47, 48, 56, 70, 71, 72, 82, 87, 128, 129, 142, 150
 - a legii morale 28, 29, 32, 97, 109, 132, 133, 141
 - a maximei 78
 - a obiectului 95
 - a principiului 101
 - a universalului 80
 - creștină 51
- RESPECT 101, 102, 103, 104, 113, 122, 124, 127, 128, 150, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 160
- RESPECTARE
 - a datoriei 11, 26, 105
 - a legii 48, 73, 83, 102, 130
 - a poruncii 85,
 - a principiului 53, 108,
- RESPONSABILITATE 65, 131, 132, 160
- SĂNĂTATE MORALĂ 146, 147
- SCHEMĂ 52, 69, 76, 98
 - a rațiunii practice 98
 - a conceptului 98
 - complementară 46
 - critică 144
 - doctrinală 128
 - formală 19, 48, 49, 50
 - morală 26, 101, 109, 131
 - rațională 55
 - teleologică 19, 20, 48, 49, 50, 52
- SCHEMĂ CONCEPTUALĂ 10, 11, 12, 15, 17, 35, 45, 51, 75, 76, 123
- SCOP 12, 18, 19, 22, 24, 27, 28, 30, 34, 36, 45, 52, 54, 68, 86, 88, 89, 90, 95, 109, 113, 121, 130, 132, 135, 137, 138, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 152, 155, 157
 - absolut 50
 - a priori 10, 36, 74, 143
 - al acțiunii 104
 - al ființei divine 158
 - al legii 47
 - al moralității 11
 - concret 59
 - egoist 29
 - existențial 12
 - facultate 89
 - formal 38, 51
 - incert 36
 - în genere 50, 89
 - în sine 19, 41, 42, 48, 49, 50, 51, 114, 139, 152, 154
 - moral 104, 143, 153, 155, 158

- natural 145, 157
- ne-moral 143
- ne-formal 46
- obiectiv 45
- particular 50, 51
- practic 28, 34, 45, 50, 58, 65
- rațional 12, 28, 45, 47, 59, 74, 96
- real 35, 96
- sensibil 35, 96
- subiectiv 45, 71
- universal 45, 50
- SCOP-DATORIE 122, 142, 143, 145, 146, 147, 149
- SEMNIFICAȚIE 117, 124, 129, 154, 155
- morală 16, 50, 52, 100, 150
- teoretică 12
- SENS 15, 22, 33, 58, 63, 66, 75, 78, 87, 89, 93, 132, 143
- SENSIBIL 33, 34, 40, 61, 91, 92, 93, 94, 97, 99, 110, 112, 118, 119, 124, 126
- SENSIBILITATE 19, 26, 27, 44, 45, 50, 56, 57, 60, 62, 63, 64, 65, 71, 73, 75, 81, 82, 90, 92, 101, 102, 103, 106, 108, 109, 118, 121, 124, 126, 130, 141
- SENTIMENT 12, 41, 66, 74, 87, 88, 95, 97, 100, 101, 102, 106, 109, 110, 113, 124, 127, 128, 130, 144, 150, 153, 154, 156, 157
- SENZAȚIE 96
- SIMȚ 23, 33, 56, 60, 64, 66, 73, 75, 78, 93, 100, 101
- intern 75
- moral 88
- SINTEZĂ 23, 53, 55, 111
- SOCIETATE 88, 139, 140
- SOCIETATE CIVILĂ 16, 138
- SPECIE UMANĂ 25, 41, 43, 55, 157
- SPERANȚĂ 12
- SPIRIT 22, 92, 120, 144
- al legii 63
- kantian 27
- SPONTANELITATE
- pură 60
- STATUT
- teoretic 9
- STARE DIALECTICĂ 30, 31
- SUBIECT 16, 57, 62, 64, 65, 70, 73, 74, 75, 131, 132, 147
- SUBIECTIV 10, 28, 124, 130, 154
- SUBIECTIVITATE 10, 11, 70, 71, 73, 121, 122, 125, 126, 144, 158
- SUBLIM 44
- SUBLIMITATE 103, 128
- SUFLET 92, 96, 141, 146
- nemuritor 114
- SUPRASENSIBIL 92, 93, 103, 110, 113, 133, 149, 158
- TALENT 34, 89
- TEHNICĂ 34
- TELEOLOGIE 12, 28, 109, 114, 118, 144, 150, 156
- TEMEI 66, 114, 115, 117, 119, 124, 128
- al determinării voinței 89
- metafizic 37
- moral 37

TEMPERAMENT 22

TENDINȚĂ 24, 67, 73, 145

– naturală 10, 11, 12, 73, 86

– universală 74

TEORIE 32, 34, 118

– a cunoașterii 62

– a dreptului 149

– a facultăților de cunoaștere

31, 53, 61, 71, 134

– a moravurilor 117, 132, 144

– a voinței 24

– a virtuții 140, 148

– etică 18

– formală 89,

– idealitate 23, 32

– morală 17, 39, 51, 59, 71,

96, 100, 123

TIMP 22, 23, 31, 57, 75, 77, 85,

104, 121

TIP DE JUDECARE 99

TIP DE LEGE 128

TRANSCENDENTAL 73, 75,

99, 112

TREBUIȚĂ 35, 49, 71, 85,

123, 142

TREBUIRE 53, 57, 111

UMANITATE 41, 42, 49, 65,

137, 144, 145, 146, 150, 153,

156, 157, 160

UNITATE 149

– finală 46, 47

– morală 47, 55

UNIVERSAL 20, 25, 28, 31, 42,

45, 53, 56, 73, 98, 114, 144, 157

UNIVERSALITATE 28, 29, 31,

32, 41, 66, 67, 73, 80, 89, 98,

100, 102, 131, 132, 143, 156

– a ființei umane 74

– a formei 72, 122

– a imperativului moral 72

– a legii 75, 106, 133, 135

– a principiului moral 83

– a rațiunii 125

– a regulii 98

– estetică 32

– formă 84

– morală 31

– obiectivă 83

– practică 32, 157

– subiectivă 83

UNIVERSALIZARE 56, 99, 135

– a maximei 30, 114, 134

UNIVERSALIZABILITATE 42,

43, 44, 59, 132, 133

UTILITATE 18

VALABILITATE

– a legii 30, 84, 98, 132

VALIDITATE OBIECTIVĂ 72,

116

VALOARE 16, 17, 18, 20, 22,

28, 37, 45, 56, 61, 62, 68, 72, 98,

123, 141, 146, 149, 152, 154,

155, 157, 158

– a acțiunii 146

– a imperativului 95

– a modelului 93

– a principiului moral 100

– a umanității 156

– a universalului 73

– absolută 17, 20, 21, 49, 51,

150, 151, 153

– de lege 84, 90

– formală 150

– în sine 150

- morală 20, 27, 28, 66, 99, 144, 153
- obiectivă 82
- practică 59, 28, 29, 32, 33, 34, 42, 43, 44, 47, 50, 52, 53, 54, 56, 62, 65, 69, 70, 71, 75
- relativă 20, 25, 49, 150, 151, 153
- spirituală 37
- umană 13, 137

VIATĂ 11, 15, 19, 27, 34, 38, 41, 47, 55, 76, 77, 83, 89, 101, 105, 108, 110, 114, 117, 122, 123, 137, 143, 145, 155, 156, 158

- morală 22
- practică 37, 44
- realitate 23

VICIU 88

VINĂ MORALĂ 86, 87, 88

VIRTUTE 12, 49, 83, 88, 104, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 117, 119, 120, 131, 140, 142, 147, 148, 149

VOINȚĂ 11, 21, 22, 25, 27, 67, 76, 78, 80, 82, 85, 91, 93, 94, 96, 98, 101, 102, 107, 108, 109, 110, 129, 130, 134, 144, 156, 158, 159

- absolut-bună 52
- acord 157
- autocontrol 29
- autonomă 53, 83, 85, 92

- caracteristică universală 48
- cauzalitate 95, 141
- concept de libertate 55
- divină 89, 90
- duală 82
- empirică 62
- facultate 61, 62, 133
- heteronomie 53
- imperfectă 70, 83
- individuală 138
- liberă 95, 103, 116
- perfectă 33

- principiu a priori 105
- principiu determinant 89, 99
- pură 62, 79, 80, 82, 117
- rațională 24, 28, 30, 32, 45, 46, 49, 52, 56, 90, 91, 101
- sensibilă 62
- sfântă 52, 81, 82
- subiectivă 103
- supremă 135
- umană 53, 54, 72, 90, 104

VOINȚĂ BUNĂ 21, 22, 23, 26, 30, 49, 57, 66, 67

- autonomie 52
- în sine 22, 34
- perfectă 33
- libertate 64
- pură 126

VOINȚĂ REA 21

VOLITIE 43, 72

ABSTRACT

The problem of *happiness* has troubled the human being since the every beginning of human community. And it troubled him mainly because the happiness came frequently in conflict with his moral duties. Philosophers that imagined diverse explanations to this topic did not intend to make the man happier, but to make clear if this tendency the man shows during his life time could be regarded as moral or non-moral. We will show one of the most comprehensive and deep answer to this question, the one Kant develops in his works on practical philosophy: the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, the *Critique of Practical Reason* and the *Metaphysics of Morals*. In all these he puts the happiness in relation with the law ruling the human behaviour, namely the *moral law*. This way, the moral topic as a whole will pass through this relation, being responsible for the evolution of concepts and procedures these three moral works use, where the definitions of *moral norm* and of *moral value* are of importance, as well as the delimitation of the *absolute* norm and *absolute* value from the *relative* ones.

The happiness will take therewith an ascendant trajectory, from the incompatibility as against the moral law as a whole in the first work, coming to touch on the moral concepts, through which the moral law comes to its achievement, respectively the *good* and the *duty* in the last work. Between these two extremes there is a large variety of theoretical forms and situations where happiness is included. But what is of importance in order to delimit its theoretical status is the fact that through these forms the happiness passes from the natural level where initially it used to be located to the *moral* level it attains due to the constant relation it entertains with the moral law.

The incompatibility between the happiness and the moral law is due to the location of the first one to the domain of *nature*, ruled by the *laws of nature*, and the second one to the *moral* domain, ruled by the *moral law*, that is a law of *freedom*. Together with this first position, Kant identifies the happiness with a *natural tendency* of human being.

Every moral work taken into consideration did not neglect this starting point, in spite of their theoretical developments. In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, this *natural* characteristic appears as subordinated to the variations produced by the incidence of external factors, and consequently the happiness can not join the *a priori* conceptual framework of this work, that enjoys of theoretical stability. As such, it will be regarded no more than an *empirical concept*, issued from the experience the domain of nature makes possible. Thus, it is opposed to the firmness the moral law has being included in the sphere of *impulses* and *inclinations* which, in general, sums up the sensible (non-rational) determinants of human being. To the happiness is attached importance when it is deemed as taking part to the *normal* condition the human being has to attain in order to be able to tend to the *exceptional* condition claimed by the ideality of the moral law. In order to fulfill our duty – says Kant – we should not neglect to give satisfaction to our natural tendency to happiness. As such, the happiness appears as an *indirect duty*. Another theoretical progress the happiness attains comes together with its drawing near the framework of the *a priori* concepts, where it is regarded as an *a priori* purpose of human being. This kind of purpose will be no more subject to variations of personal experience, appearing as a *general idea* or as a *principle*, even if it is just a *subjective* one, in comparison with the *objective principle* expressed by the *moral law*. The first confrontation between the subjectivity of happiness and the objectivity of moral law comes to embarrass the human being, so that he could go out neither by giving up the happiness, nor by giving up the moral law. This difficulty expresses a *dialectical* position that prepares the way to the meaningful implication of happiness in the *moral antinomy*.

The *Critique of Practical Reason* continues unifying the diverse theoretical forms taken by happiness. Here it will appear also as a *general idea*, able to induce to the human being the state of equilibrium favourable to the fulfilment of duty. Consequently, the happiness will be regarded as a *special kind of duty*. And since the moral duty (to observe the moral law) is done in view of the achievement of the good, this *special kind of duty* the happiness is will be able to attain a *special kind of good*. It will be not the moral good, that is a *strong concept*, an *a priori* concept, focusing on a moral purpose; the happiness developed at a natural level could not be embedded but in a *relative good*, trying to put in agreement *life* with *morals*. The faculties allotted to investigate these domains are the *desire* and the

will. As against them, the happiness will be defined as the *agreement of the desire with the will*. Being dependent in a large measure on life, the happiness will do some breaks to Kant's *idealistic* conceptual framework. These breaks appears as tendencies to *existentialism* and to *philosophy of life*, through which the happiness will be defined as the *contentment of human being with the whole of its existence*. But the existence could not be moral; just the human being coming to existence has the double quality to be both *natural* and *moral*. This non-concordant duality takes the theoretical form of the moral *antinomy*. One side of this one will be the natural tendency to *happiness* and the other one will be the moral claim addressed to the human being to follow the *virtue*. Included in the moral antinomy, the happiness attains its highest theoretical status in the bounds of the *moral formalism*. Besides the importance of this theoretical status, the moral antinomy shows that happiness will join to virtue just in an existence extended beyond the natural limits of the human being. In order to postulate such an union, the moral Kantian framework should be supplemented by concepts such *fear* and *hope*; therefore, to satisfy the moral antinomy the assistance of *religion* will be of necessity.

In the *Metaphysics of Morals*, the natural tendency to happiness joins to the general *teleological* view of this work; therefore, the happiness becomes the *means* the morality allows us to remove the obstacles from its way, in view of the realization of the whole rational *purpose* of morals: the *moral good*. Even here, it does not enjoy the part of a central idea, but it comes near to it. In this work, in which the consolidation of the formal background comes to an end, being necessary to find out its corresponding *content*, the theoretical centre is represented by the *purpose-duty* (the moral duty achieved through the most important purpose of human being, that are rational purposes). These purposes-duties are: *the personal perfection* and *the happiness of the other one*.

The endeavour to attain the personal perfection is done, in general, in the hope to come through it, to the expected happiness. In the same way, to follow the happiness of the other one, who is our fellow man, is not alien to our personal happiness, who is conditioned on it, when human circumstances needs to be equilibrated. But the most beautiful theoretical cover Kant gives to happiness is *love*. This one is defined, in the present teleological view, as *assuming the purposes of the other one*. We do actively manifest this special feeling that is love, when we turn the existential purposes of the other one to our own purposes. The

relation of *love* with *happiness* comes to its fulfilment when rethinking it in accordance with the prime being. If God asks the human being to love his fellow man, follows that love is a cohesive important factor of human life; and if it is of importance here, it follows that it used to be an important factor of Creation as well. If God have had this purpose when creating the world, it is supposed that the love he manifests as against the men was directed to their happiness. Enjoying of such an ascendance, the happiness could be given to the human being as a *duty as discovered himself*. And together with it Kant has discovered its maximum moral relevancy, just in his non-formal, *doctrinal* morals.

CONTENTS

Introduction.....	9
-------------------	---

PART I

GROUNDWORK OF THE METAPHYSICS OF MORALS

Norm and moral value	15
The good will.....	21
The duty	31
The kingdom of ends	45
The autonomy of will.....	51
The dialectics of reason	60
NOTES.....	66

PART II

CRITIQUE OF PRACTICAL REASON

The consolidation of practical formalism	69
Happiness as desire.....	73
Transcendental freedom and universal legislation.....	77
Holy will and moral progress.....	81
The moral guilt.....	86
Prototype and copy	90
Moral judgment.....	97
Moral feelings	101
The moral antinomy between virtue and happiness.....	104
NOTES.....	115

PART III

METAPHYSICS OF MORALS

The reconsideration of subjectivity	121
a) Faculty of desire and life	122
b) Pleasure and feeling	124
c) Acting on his own sake	125
Moral legislation and juridical legislation	126
Moral action	129
Moral universality and moral universalizability	132
Juridical form and moral content	135
Metaphysical principles of the theory of virtue	140
a) Purpose-duty and happiness	142
b) Purpose-duty and virtue	147
c) Purpose-duty and value	149
Love and respect	155
NOTES	158
 SELECTED BIBLIOGRAPHY	 161
ABSTRACT	185



Datorii morale și datorii religioase în limitele kantiene ale rațiunii

Rodica Croitoru

Impresia generală pe care o lasă teoria etică kantiană este cea de forță excepțională atribuită rațiunii umane, ce are drept consecință eliberarea ființei umane de orice determinare exterioară a rațiunii sale (prin care trebuie să înțelegem atât propriile sale determinante sensibile, cât și posibila sa determinare venită din partea unei rațiuni superioare). Ceea ce își propune lucrarea de față este demonstrarea limitelor dogmei de mai sus, construite doar pe baza unei etape a filosofiei kantiene, de altfel cea mai reprezentativă, care este criticismul, cu corespondentul său practic, formalismul etic. Kant îl va întregi ulterior cu dezvoltări teoretice care, deși vor susține forța rațiunii umane, totuși nu vor exclude influența exercitată asupra acestei facultăți fie de către mobiluri ale facultății sale sensibile, fie chiar de către ființa absolută, dar într-un fel specific istoriei.

Rodica Croitoru este cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu Motru” al Academiei Române. Traducătoare și exegetă a operei kantiene, este din 1990 președinta Societății Kant din România.

profesor
Atlanta și
S.U.A., la
ea de Stat
în Atena,
sitatea din
ost aleasă



ografic American. În preze
la Institutul de Filosofie
n București.

Kant de Rodica Croitoru
ia naturală a omului că
rea acesteia de *legea mora*
discuție parcurge un tras
motivul că prima reprezintă
doua a judecării rațional
rii în unele forme mora
ca moravurilor) cu atrager
respectiv în datoriile pe ca
Prin tematica sa morală
cu dintre lucrările kantie
Critica rațiunii practice

**FERICIRE SI LEGE
MORALA LA KANT**



C135590

Pret : 14.90 Lei

ISBN 978-973-571-862-6



9 789735 718626